Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

META

Research in
Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. VI, No. 1 / June 2014

Processus de subjectivation et intervention intellectuelle.
Psychanalyse et critique sociale

"Al. I. Cuza" University Press

META META META META META META

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. VI, No. 1 / June 2014

Topic:

Processus de subjectivation et intervention intellectuelle. Psychanalyse et critique sociale

Vol. VI, No. 1 / June 2014

Topic: Processus de subjectivation et intervention intellectuelle. Psychanalyse et critique sociale

Guest Editors: Oleg Bernaz, Fabio Bruschi, Délia Popa, Gábor Tverdota (Université catholique de Louvain)

Editors
Stefan Afloroaei, Prof. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Corneliu Bilba, Lecturer Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
George Bondor, Assoc. Prof. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Publisher
Alexandru Ioan Cuza University Press, Iasi, Romania
Str. Pinului nr. 1A, cod 700109, Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 314947; Fax: (+) 40 232 314947
Email: editura@uaic.ro; Web: www.editura.uaic.ro
Contact person: Dana Lungu

Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy is an online, open access journal.

Edited by
the Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy,
Department of Philosophy and Social and Political Sciences,
Al.I. Cuza University of Iasi, Romania.

Frequency
2 issues per year, published:
June 15 (deadline for submissions: February 15) and
December 15 (deadline for submissions: August 15)

Contact
Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy
Department of Philosophy
Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences
"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11
700506, Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154
Email: editors[at]metajournal.org
Contact person: Dr. Cristian Moisuc

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial Board

Arnaud François, Assoc. Prof. Dr., Univ. of Toulouse II - Le Mirail, France

Valeriu Gherghel, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Gim Grecu, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Lucian Ionel, PhD Candidate, Albert Ludwig University of Freiburg

Ciprian Jeler, Researcher Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Vladimir Milisavljevic, Researcher Dr., Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade, Serbia

Emilian Margarit, Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Cristian Moisuc, Assist. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Cristian Nae, Lect. Dr., George Enescu University of Arts, Iasi, Romania

Radu Neculau, Assist. Prof. Dr., University of Windsor, Ontario, Canada

Sergiu Sava, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Guillaume Sibertin-Blanc, Lect. Dr., Univ. of Toulouse II-Le Mirail, France

Ondřej Švec, Assoc. Prof. Dr., University of Hradec Králové, Czech Republic

Ioan Alexandru Tofan, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Iulian Vamanu, Lecturer, Rutgers, The State University of New Jersey, USA

Andrea Vestrucci, Assoc. Professor Dr., Federal University of Ceará (Brazil)

Advisory Board

Sorin Alexandrescu, Prof. Dr., University of Bucharest, Romania

Jeffrey Andrew Barash, Prof. Dr., Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France

Christian Berner, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France

Patrice Canivez, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France

Aurel Codoban, Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania

Ion Copoeru, Assoc. Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania

Vladimir Gradev, Prof. Dr., St. Kliment Ohridski University of Sofia, Bulgary

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Prof. Dr., Albert Ludwig University of Freiburg, Germany

Oscar Loureda Lamas, Prof. Dr., University of Heidelberg, Germany

Ciprian Mihali, Assoc. Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania

Jürgen Mittelstraß, Prof. Dr., University of Konstanz, Germany

Alexander Schnell, Prof. Dr., Université Paris IV Sorbonne, France

Dieter Teichert, Prof. Dr., University of Konstanz, Germany

Stelios Virvidakis, Prof. Dr., National and Kapodistrian Univ. of Athens, Greece

Héctor Wittwer, Lecturer Dr., University of Hannover, Germany

Frederic Worms, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France

Table of contents

PROCESSUS DE SUBJECTIVATION ET INTERVENTION INTELLECTUELLE. PSYCHANALYSE ET CRITIQUE SOCIALE

Introduction
OLEG BERNAZ, FABIO BRUSCHI, DÉLIA POPA et GÁBOR TVERDOTA
Pages: 7-17

Subjectivation et transformation sociale. Critique du renouveau en théorie de l'action à partir de Karl Lévêque, Etienne Balibar et Louis Althusser
MARC MAESSCHALCK
Pages: 18-45

Hegel avec Freud. Psychanalyse, subjectivité et critique sociale dans l'École de Francfort
LOUIS CARRÉ
Pages: 46-66

La psyché démodée. Psychanalyse et objectivité sociale chez Adorno
GIOVANNI ZANOTTI
Pages: 67-97

La sociologie de la connaissance comme socio-pathologie. Une lecture psychanalytique d'*Idéologie et utopie*
GÁBOR TVERDOTA
Pages: 98-150

Subjectivation et mélancolie. La fonction des fantasmes dans les stratégies de la perte
DÉLIA POPA
Pages: 151-174

De la subjectivité prise dans le langage : Agamben et Lacan
AMAURY DELVAUX
Pages: 175-197

Ni Foucault ni Lacan. De la Loi, entre éthique et finitude
THOMAS BOLMAIN
Pages: 198-240

Usages de Foucault entre la psychanalyse et le marxisme. Discours de la résistance et pratiques de l'intervention intellectuelle en société
OLEG BERNAZ
Pages: 241-265

Critique et clinique. La pratique analytique comme modèle opératoire pour l'intervention philosophique chez Althusser
JEAN MATTHYS
Pages: 266-287

Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme
FABIO BRUSCHI
Pages: 288-319

VARIA

Like an Image: Sensibility and Reflexivity in Descartes' Metaphysics
AUGUSTIN DUMONT
Pages: 321-346

Anthropology in the context that produced it
TERENCE RAJIVAN EDWARD
Pages: 347-360

Poétique de l'image. Structure diaphane et phénoménologie de l'inapparent
DORIN ȘTEFĂNESCU
Pages: 361-377

Fear as 'Disclosure of Truths': The Educational Significance of An Existential-Phenomenological Insight
JANI KUKKOLA
Pages: 378-396

Aneignung und Interpretation der monadologischen Metaphysik von Leibniz durch die Metaphysik des Daseins
HARDY NEUMANN
Pages: 397-415

BOOK REVIEWS

The Sophistic Effect
EDUARDO MENDIETA
(Peter Carravetta, *The Elusive Hermes: Method Discourse Interpreting,* Aurora, Colorado: The Davies Group Publishers, 2012, 504 p.)
Pages: 417-424

The Life of Understanding
TSUTOMU BEN YAGI
(James Risser, *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2012, 154 p.)
Pages: 425-429

How is Nazism still possible today?
IONUȚ BÂRLIBA
(G. V. Loewen, *We Other Nazis: How you and I are still like them*, Alcoa: Old Moon Academic Press, 2013, 268 p.)
Pages: 430-436

Processus de subjectivation et intervention intellectuelle. Psychanalyse et critique sociale

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 7-17, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Introduction

Oleg Bernaz, Fabio Bruschi, Délia Popa, Gábor Tverdota
Université catholique de Louvain

S'inscrivant dans le cadre de la problématique théorique générale d'une possible articulation entre la psychologie comprise en tant que science de l'individu et la sociologie comprise en tant que science de la collectivité, le rapport entre la psychologie des profondeurs et les théories critiques de la société est un indicateur de premier ordre des dilemmes qu'ont pu traverser ceux parmi les intellectuels du siècle passé qui ont conçu leur activité en tant qu'intervention au sein de la société et de l'histoire. Les diverses tentatives d'appréhender la relation entre psychanalyse et critique sociale ne valent cependant pas uniquement comme symptômes des conceptions et des convictions tant conscientes qu'inconscientes du rôle social et historial des intellectuels, mais également comme autant de remémorations des façons dont des générations entières d'acteurs historiques ont vécu et tenté de comprendre les événements marquants du siècle passé. Notre dossier thématique questionne quelques épisodes de cette histoire, à partir d'un point de vue spécifique, qui est celui de l'apport d'un modèle de l'intervention intellectuelle pour la critique sociale tel qu'on peut le construire *en clé psychanalytique*. D'un côté, un tel questionnement promet une prise de conscience des précédents historiques des essais contemporains d'articuler ces deux champs pratiques et, d'un autre côté, il rend possible la réactualisation du potentiel critique de tentatives oubliées, refoulées ou condamnées en raison de la fonction qu'elles ont eue dans des conjonctures différentes de la nôtre. Il en ressort que l'esprit de cette recherche n'est pas purement historique : notre intérêt pour l'héritage du passé est guidé par l'intuition

d'une actualité profonde des enjeux qui ont été soulevés dans le sillage du questionnement séculaire sur le rapport entre les diverses formes de la critique sociale et la science de l'inconscient, actualité dont témoigne le nombre croissant de publications consacrées à divers aspects de cette problématique[1].

Le projet de revisiter les scènes emblématiques de l'histoire des croisements entre psychologie des profondeurs et critique sociale à partir de l'idée d'un modèle psychanalytique de l'intervention intellectuelle nous a été inspiré par la remarque qui clôture le seul dialogue « platonicien » que Sigmund Freud ait jeté sur papier, intitulé « La question de l'analyse profane – Entretien avec un homme impartial », datant de 1926. Dans ce passage, nous entendons Freud dire à son interlocuteur :

> – Notre civilisation exerce une pression presque intolérable sur nous, elle demande un correctif. Est-il insensé d'attendre de la psychanalyse qu'elle soit appelée, malgré toutes les difficultés qu'elle présente, à offrir un jour aux hommes un semblable correctif ? Peut-être un Américain aura-t-il un jour l'idée d'employer une partie de ses milliards à faire l'éducation analytique de ses « *social workers* » et d'en constituer une armée pour la lutte contre les névroses, filles de notre civilisation !
> – Ah ! ah ! – répond son interlocuteur – une nouvelle sorte d'Armée du Salut !
> – Pourquoi pas ? – ainsi Freud – Notre imagination ne peut donc jamais travailler que d'après des modèles.

Outre une allusion aux thèmes sensibles des années 30 et 60 du siècle passé de la possible application de l'analyse sous la forme du *« social engineering »* d'une part et de la répression civilisationnelle des pulsions naturelles de l'homme contemporain de l'autre, ce passage contient également les deux interrogations implicites qui nous ont guidé dans la présente recherche.

1) La première nous semble être la plus évidente : elle s'enquiert de la *productivité des concepts psychanalytiques dans le champ de la critique sociale*, notamment au niveau des *objets* et des *méthodes* de cette dernière. La question qui se pose ici est de savoir s'il est possible de résoudre des problèmes théoriques qui se posent à la critique sociale en y investissant une

conceptualité de type psychanalytique. Pour traduire cela en termes freudiens, il s'agit de voir si l'on peut proposer grâce à cette démarche des modèles théoriques permettant de contribuer à contrecarrer l'emprise des névroses et psychoses envisagées dans leur dimension collective-civilisationnelle et, plus généralement, des phénomènes sociaux jugés « pathologiques ».

2) La deuxième interrogation est complémentaire de la première, mais va dans un sens inverse. Ce qu'elle cherche, c'est d'éclairer, à la lumière de la psychanalyse, non pas l'objet et la méthode de la critique sociale, mais le *statut* mêmes de cette dernière. Ce qui est visé ici est moins l'élaboration de modèles théoriques pour la résolution de certains problèmes sociaux que *la compréhension de son propre statut, rôle et fonction par le critique de la société*. La question qui se pose ici sera donc de savoir si et dans quelle mesure le modèle psychanalytique de l'intervenant permet d'éclairer la situation propre du critique de la société, pour ainsi améliorer l'efficacité de son action.

À côté de ces deux axes, cette recherche tente également d'observer un précepte plus général d'ordre méthodologique. Il a été établi depuis longtemps (Decker 1977) que la découverte de l'inconscient par Freud ne s'est pas déroulée dans un état de *« splendid isolation »*, mais que son surgissement eut lieu en interaction étroite avec le milieu scientifique, culturel, social et politique – observation que toute recherche sur l'articulation de la psychanalyse et de la critique sociale doit prendre en compte. Parmi ces interactions, ce sont les parallélismes entre les pensées de Marx et Freud qui retiennent particulièrement notre intérêt. Il est notoire que cette affinité entre les deux pensées avait été été signalée par Freud lui-même, dans son célèbre texte sur la vision du monde, où il rend hommage à « l'ingénieuse démonstration » par Marx de « l'influence coercitive qu'exerce la situation économique sur l'activité intellectuelle, morale et artistique des hommes. Une série de rapports et d'enchaînements, jusqu'alors presque ignorés, fut ainsi découvert » (Freud 1936, 236). Si Freud a ainsi reconnu à Marx la découverte d'une certaine forme d'inconscient social, il n'en considérait pas moins que la puissance qui déterminait en dernière instance le sort des sociétés humaines était d'ordre psychique et non pas économique : « La sociologie qui étudie le

comportement de l'homme au sein de la société ne saurait être autre chose que de la psychologie appliquée » (Freud 1936, 237). À l'antipode de l'approche freudienne reléguant le matérialisme historique au rang d'*« ancilla psychologiae »*, des auteurs marxistes comme Sándor Varjas ont soutenu que

> le problème historique n'est pas que cinquante ans après la grande découverte de Marx, quelques médecins talentueux ont pris pour point de départ les mêmes vérités, mais de savoir pourquoi l'application de cette découverte dans le domaine de la psychologie s'est faite attendre durant cinquante années. (...) Ces chercheurs (...) ne savent peut-être même pas que leur idée directrice est l'idée du marxisme (Varjas 1971, 333, notre traduction).

Ces deux voies antagoniques, mutuellement réductionnistes, qui naissent dès les années 20 sur le fond de la découverte de l'analogie aussi saisissante que dérangeante entre les démarches freudienne et marxienne ouvrent déjà sur les questions autour desquelles se cristallisera le courant qui recevra plus tard le nom de *freudo-marxisme*. Né dans le contexte politique de la montée des fascismes européens, de la consolidation de la situation de l'Union Soviétique et de la glaciation stalinienne, le freudo-marxisme – sous ses diverses formes s'incarnant dans les œuvres d'auteurs comme O. Gross, S. Bernfeld, H. De Man, W. Reich, E. Fromm, Th. Adorno, H. Marcuse, etc. –, se proposait d'une part de retrouver, grâce à la psychanalyse, le « chaînon manquant » entre la base économique et la superstructure idéologique qui permettrait d'expliquer pourquoi l'idéologie dans la « tête » des hommes ne reflétait pas l'état objectif de la sphère socio-économique et d'autre part d'expliquer l'adhésion des masses populaires à des idéologies – dont le fascisme – qui étaient incompatibles avec l'idée marxiste de la conscience de classe prolétarienne. Outre cette motivation d'emblée pratique des travaux des auteurs dits « freudo-marxistes », il faut souligner la profonde surdétermination politique du débat portant sur la « conciliabilité » de Marx et Freud, d'abord dans le contexte des luttes idéologiques et politiques en Union Soviétique à la fin des années 20 et ensuite dans le contexte des événements de 1968. Ces considérations laissent voir qu'il n'est pas possible de clarifier les rapports entre critique sociale et psychanalyse sur un plan abstraitement théorique et conceptuel, sans tenir compte de leur

surdétermination par l'évolution du contexte socio-politique auquel ils restent toujours étroitement liés.

Ce précepte méthodologique ne doit cependant pas empêcher d'apercevoir l'existence de *constantes* qui permettent de remonter la trame de l'évolution de cette problématique. L'on peut reconnaître la persistance d'une question en particulier, qui revient, sous des formes variables, dans toutes les conjonctures où le problème de l'articulation du social et du psychique s'est sérieusement posée. Cette question a été soulevée par exemple sous les formes suivantes : comment se fait-il que la classe prolétariene peine tant à devenir ce sujet politique révolutionnaire qu'elle semblait devoir être comme par prédestination ? D'où vient l'effrayante inclination de l'homme occidental, autonome, individualisé, « civilisé », à la régression collective à un niveau d'élaboration primitif des conduites humaines ? D'où procède l'étonnante facilité du système capitaliste à faire de la puissance du négatif un instrument de sa reproduction à travers le retournement de cette puissance contre les forces qui s'opposent pourtant à sa domination globale ? Ces diverses interrogations issues du freudo-marxisme pointent au fond vers une unique grande question qui nous a été laissée en héritage et qui pourrait être formulée de la manière suivante : quelles sont les facteurs psychologiques, anthropologiques, sociologiques et politiques responsables du blocage des processus de subjectivation, tant individuels que collectifs ?

Le concept de subjectivation joue à nos yeux un rôle clé dans la mise en rapport de la psychanalyse et de la critique sociale. La blessure que Freud a infligée à une conscience s'illusionant de pouvoir accéder à soi dans la transparence de son auto-réflexion, l'ouvrant vers une dimension qui lui reste inconsciente, a pour conséquence non seulement la mise en question de la conscience comme fondement du sujet mais, en même temps, la nécessaire prise en compte de la temporalisation de notre subjectivité. C'est pourquoi, comme l'avait remarqué Paul Ricœur (Ricœur 1965, 445), Freud définit le statut de la conscience en termes de « devenir-conscient » (*Bewusstwerden*), tout en inscrivant ce processus dans le champ des forces de l'inconscient. Cette double opération fondatrice du discours de la psychanalyse nous donne un premier aperçu du problème de la

subjectivation : celui-ci caractérise un mouvement de forces inconscientes hétérogènes qui, dans leur agencement à partir d'événements historiques concrets, produisent progressivement ce qu'on peut appeler le « sujet ». L'idée de « subjectivation » se réfère donc avant tout au fait que le sujet n'est pas le fondement de toute expérience vécue mais, au contraire, le point d'arrivée d'un mouvement à analyser dans son historicité spécifique.

Le concept de subjectivation peut être articulé davantage en y introduisant une distinction entre deux éléments qui constituent le devenir du sujet. Le premier élément est de nature individuelle, mais n'est pas encore « subjectivé » : telle, par exemple, l'énergie libidinale qui investit des objets et des images. Le deuxième élément représente en quelque sorte le vis-à-vis du premier : tels, par exemple, des objets de désir ou, de manière plus générale, le monde des objets ou des dispositifs qui assignent les places que les individus se trouvent à assumer en y investissant une certaine quantité d'énergie libidinale. Sans doute ces deux éléments doivent-ils être pensés ensemble, les formes originelles de leur articulation se cristallisant en autant de subjectivités spécifiques.

Nombre de commentateurs se sont appuyés sur cette dynamique pour relever comment l'émergence du sujet s'accompagne toujours d'une forme de soumission : l'assujettissement se produit dans la positivité du mouvement même du devenir sujet. Pour ne citer que quelques concepts souvent invoqués pour penser ce processus contradictoire, l'interpellation (Althusser), la disciplinarisation (Foucault) ou encore la modulation par un dispositif quelconque (Agamben) s'appuient toujours sur des investissements libidinaux d'un objet ou d'une place sociales qui figent le sujet dans une figure spécifique. C'est donc suite à ce processus que surgissent les principales formes de blocage de la subjectivation, à la fois à un niveau inviduel et collectif, mais c'est également en lui que puisent les différentes possibilités de la résistance aux puissances aliénantes, ainsi que la ressaisie de soi – possibilités que les contributeurs à ce dossier se proposent de répertorier et de soumettre à des analyses critiques.

Dix articles ont été réunis dans ce dossier afin de répondre aux défis de cette problématique complexe. L'article de Marc

Maesschalck aborde les blocages qu'une intervention intellectuelle risque de rencontrer en se penchant sur le renouveau de la recherche d'orientation marxiste à la lumière de limites des théories délibérativistes et pragmatistes de l'action qui l'ont précédé. En particulier, un retour sur certaines intuitions d'Althusser s'avère nécessaire afin d'éviter que les impasses produites par la supposition d'une capacité spontanée des acteurs à s'engager dans des actions collectives efficaces et par la supposition d'une capacité spontanée des intellectuels d'intervenir sur ces actions par leur réflexion théorique sur l'histoire, soient transposées dans le cadre rénové de la théorie marxiste. L'apport de la psychanalyse se révèle ici crucial, dans la mesure où il permet de cerner le niveau de la pulsionnalité inconsciente qui produit ces impasses et à partir duquel elles peuvent être déjouées de manière à construire une nouvelle forme de relationnalité qui ne se fonde plus sur un rapport en miroir entre masses et intellectuels.

À travers la confrontation des conceptions hegelienne et freudienne de la subjectivité clivée, Louis Carré met en perspective la théorie critique à partir de la démarche psychanalytique en comparant notamment la position du « destinataire » des deux démarches, leur rapport à la suggestion, à la communication, au travail d'anamnèse, ainsi qu'au problème des relations entre théorie, pratique et autoréflexivité. En guise de concusion, l'auteur suggère de réfléchir sur le possible dépassement dialectique de la tension qui existe entre les deux voies devant lesquelles la théorie critique semble se trouver aujourd'hui du point de vue de son rapport à ses destinataires. Ces deux voies s'articulent en réalité autour de l'attitude face à la psychanalyse : soit un retour à une posture critique asymétrique plus proche du type du rapport transférentiel privilégié par la première génération de l'École de Francfort, soit le prolongement des travaux de la deuxième et troisième génération vers l'élaboration d'une pragmatique des compétences critiques des sujets de la critique.

L'article de Giovanni Zanotti entreprend de clarifier le rapport complexe qui se met en place entre la sphère de la psyché et la sphère du social dans la pensée d'Adorno, qui veut que l'objet – qui porte en lui-même une profonde contradiction –

détermine jusqu'au bout la méthode de la recherche. À travers une analyse du « chosisme » durkheimien et de la sociologie compréhensive weberienne, l'auteur met en lumière les impasses dans lesquelles s'enlisent respectivement l'objectivisme et le rationalisme sociologisants. Inversement, les réflexions adorniennes sur le fascisme montrent les écueils où peuvent mener les prolongements trop hâtifs de la psychologie freudienne des foules, notamment en exagérant la portée du psychique dans l'explication des phénomènes de masses, au lieu de montrer comment les contenus de l'inconscient des « mystificateurs » et des « mystifiés » sont manipulés de manière rationnelle au sein de l'objectivité sociale.

Abordant le modèle psychanalytique de l'intervention intellectuelle à la lumière de la sociologie de la connaissance de Karl Mannheim, Gábor Tverdota explore un épisode peu connu des tentatives d'articulation de la critique sociale à la psychanalyse. Prenant pour objet de son analyse l'œuvre-maîtresse de Mannheim, *Idéologie et utopie*, l'auteur essaye d'en dégager les fondements d'une « socio-pathologie » grâce à la mise en perspective de la doctrine de l'idéologie et de l'utopie – en tant que formes spécifiquement modernes de la fausse conscience – à partir de la catégorie d'illusion développée par Sigmund Freud. L'article envisage la position de l'intellectuel librement attaché en tant que « socio-pathologue » par analogie avec la situation du Moi dans la seconde topique freudienne, en ce que cette position est définie par son rapport insigne à la « réalité » ainsi qu'aux exigences pulsionnelles contradictoires du ça et du surmoi.

L'article de Délia Popa explore les conditions de la subjectivation à partir des blocages induits par la négativité mélancolique, qui fait jouer une certaine structure d'anticipation contre le devenir historique au sein duquel le sujet se connaît et s'éprouve. Une nouvelle approche de l'empathie comprise comme « intentionnalité indirecte » qui s'appuie sur les fantasmes inconscients est proposée comme remède, en prenant pour modèle un travail analytique qui examine les différentes dimensions de la perte au sein de la vie psychique. Il apparaît ainsi que si le mélancolique fait jouer la perte contre la rencontre et le renouvellement, c'est parce qu'il

y voit une stratégie de survie qui cherche à dominer la possibilité même du traumatisme.

Amaury Delvaux propose un rapprochement entre la conception de la subjectivité proposée par Giorgio Agamben et celle formulée par Jacques Lacan. À partir d'une analyse de l'influence que la linguistique structurale a exercée sur ces deux penseurs, cet article montre comment ils en arrivent à concevoir le processus de subjectivation en tant qu'il s'accompagne paradoxalement d'une désubjectivation, dans la mesure où le processus en question se réalise par une insertion dans le langage qui fait exister le sujet tout en le forçant à disparaître. L'auteur souligne la manière dont un tel processus se rattache à la structure d'exception telle qu'Agamben la théorise et comment il est possible de trouver des principes permettant de penser un dépassement de cette structure en se penchant sur la conception lacanienne de la cure analytique et sur la théorie agambenienne de la puissance.

Thomas Bolmain propose une analyse critique de la portée pratique des études foucaldiennes en les confrontant à la psychanalyse lacanienne. La condition de la subjectivité désirante est ainsi examinée à l'aune de sa finitude, telle qu'elle se dégage en rapport avec une altérité qui est tant sociale qu'historique. Le socle foucaldien et lacanien de la critique sociale est examiné de manière critique afin de dégager la voie d'une anthropologie critique porteuse d'un message d'émancipation fondé dans le potentiel qui se dégage des actions collectives et des nouvelles formes de communauté sociale. L'article d'Oleg Bernaz se concentre en revanche sur la conception de l'intervention intellectuelle que l'on peut tirer des écrits de Michel Foucault du milieu des années 1970 si on les confronte, tout particulièrement, aux théories et aux pratiques marxistes et psychanalytiques. À travers une analyse de la manière dont le pouvoir agit sur l'articulation d'une causalité psychique et d'une causalité sociale, l'auteur s'efforce de penser, à la lumière de la figure foucaldienne de l'intellectuel spécifique, la façon dont l'intervention intellectuelle peut favoriser les processus de résistance à l'œuvre dans le social.

Les deux articles qui clôturent ce volume sont consacrés aux rapports entre la pensée de Louis Althusser et la

psychanalyse. L'article de Jean Matthys aborde la question par le biais du rapport entre les gestes théorico-pratiques du philosophe matérialiste et de l'analyste à partir de l'affirmation althussérienne de l'éternité commune à l'idéologie et à l'inconscient. L'auteur élucide ainsi la manière dont Althusser théorise une intervention intellectuelle qui ne vise pas à s'extraire des mécanismes idéologiques et inconscients pour les surplomber, mais qui participe aux processus par lesquels ils se constituent, se reproduisent et se transforment. L'étude s'achève sur un questionnement concernant le type de rapport (social et analytique) sur lequel ces interventions peuvent s'appuyer afin d'infléchir le fonctionnement de l'idéologie et de l'inconscient en favorisant des subjectivations émancipatrices. L'article de Fabio Bruschi se concentre pour sa part sur l'analyse althussérienne des rapports entre les objets d'étude du marxisme et la psychanalyse, à savoir l'idéologie et l'inconscient. En se penchant sur ses écrits des années 60, cet article montre comment Althusser s'inscrit dans le sillage ouvert par le freudo-marxisme, en côtoyant certaines de ses impasses tout en préparant une voie pour les dépasser. Se trouvent ainsi posés, dans un dialogue serré avec Lacan, les principes d'une nouvelle conception de l'inconscient et de son articulation à l'« idéologique ».

Ce dossier thématique est issu des travaux du séminaire consacré aux rapports entre psychanalyse et critique sociale qui s'est tenu à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain pendant la deuxième partie de l'année universitaire 2012-2013. Les organisateurs de ce séminaire – qui sont également les éditeurs de ce dossier – tiennent à remercier tous les participants, étudiants, doctorants et jeunes chercheurs, pour leurs contributions à cette recherche collective qui voit ici concrétisés ses premiers fruits. Ce dossier leur est dédié. Nous tenons à remercier tout particulièrement Andrea Cavazzini pour sa présence vivifiante et pour l'aide amicale fournie dans la préparation de ce dossier, ainsi que le professeur Marc Maesschalck dont les recherches récentes dans le champ de la critique sociale ont directement inspiré notre problématique.

NOTES

[1] Parmi les publications récentes, voir par exemple Žižek 2007, Butler 2002, Haber 2012 et 2013, Laclau 2008.

RÉFÉRENCES

Decker, Hannah S. 1977. *Freud in Germany: Revolution and Reaction in Science*. New York: International University Press.

Butler, Judith. 2002. *La vie psychique du pouvoir*. Paris : Léo Scheer.

Freud, Sigmund. 1936. *Ma vie et ma psychanalyse* (1926). Trad. fr. par Marie Bonaparte. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1950. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932). Trad. fr. par Anne Berman, Paris : Gallimard.

Haber, Stéphane. 2012. *Freud sociologue*. Paris : Le bord de l'eau.

Haber, Stéphane. 2013. *Freud et la théorie sociale*. Paris : La Dispute.

Laclau, Ernesto. 2008. *La raison populiste*. Trad. fr. par J.-P. Ricard, Paris : Seuil.

Ricœur, Paul. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris : Seuil.

Varjas, Sándor. 1971. « A filozófia története és a történelem marxista filozófiája ». Dans *Válogatott filozófiai tanulmányok*,par Sándor Varjas. Budapest : Akadémiai Kiadó.

Žižek, Slavoj. 2007. *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*. Trad. fr. par Stathis Kouvélakis, Paris : Flammarion.

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 18-45, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Subjectivation et transformation sociale. Critique du renouveau en théorie de l'action à partir de Karl Lévêque, Etienne Balibar et Louis Althusser

Marc Maesschalck
Université catholique de Louvain

Abstract

Subjectivation and Social Transformation: Critique of the Renewal in the Theory of Action Starting from Karl Lévêque, Etienne Balibar and Louis Althusser

This article aims at questioning the recent return on the theoretical scene of Marxist theory in the light of the contemporary developments of the theories of collective action. It first points out two impasses of these theories that Marxism needs to acknowledge in order to avoid their repetition: the first one is the belief in the existence of a capacitating unconscious of the masses while the second one is the position of a mediating subjectivity capable of granting the social processes through its scientific intelligence of history. This article will then analyze the interpretations of Althusser proposed by Karl Lévêque and Etienne Balibar in order to show how these authors grasped theses impasses thereby opening the field of a renewal of Marxist theory that does not undermine the level of the unconscious drives that determine collective action. The way in which this level can be worked upon in order to produce a new form of relationality that avoids the two impasses will finally be outlined with the help of the psychoanalytic theory developed by Stephen Mitchell.

Keywords: Social Critique, Social Actors, Subjectivation, Unconscious, Collective Action, Althusser, Lévêque, Balibar, Mitchell

Comme par un retour de balancier, les théories sociales et politiques ont réinvesti les interrogations marxistes sur l'histoire et les contradictions du capitalisme. Il est certain

que les crises mondiales traversées ces dernières années par le système capitaliste ont joué un rôle dans ce retour de balancier. Elles ont pour le moins rendu légitime une critique plus radicale de l'*ordo liberalis* et ouvert une brèche dans le règne de la pensée unique qui s'était imposée suite à la chute du Mur de Berlin et à la fin de la guerre froide.

Il faut cependant noter qu'indépendamment de ces évènements socio-historiques, l'évolution intellectuelle avait aussi préparé le terrain de la recherche en sciences sociales à un tel retour de balancier. Après le règne de l'expertise et du délibérativisme misant toute forme de progrès social sur un accroissement de discursivité collective soutenu par les experts en mécanismes délibératifs, les sciences sociales ont perçu les déficits participatifs induits par ces modèles favorables aux postures d'experts et se sont orientées vers des mécanismes pragmatiques de résolution collective de problèmes (Sabel et Dorf, 2006)[1]. Une sorte de « sujet faible » apparaissait ainsi dans sa singularité et son potentiel face à l'affaiblissement de la puissance concertative du collectif conventionnel. Les sciences sociales ont progressé en même temps sur plusieurs fronts pour redéployer un modèle participatif devenu obsolète parce que basé sur la délégation et la représentation. Il fallait à la fois déterminer la possibilité d'émergence de nouveaux sujets dans le jeu social et politique, des sujets capables de porter de nouveaux intérêts, et des institutions sensibles à ces expressions et soucieuses de leur donner un rôle au sein de leur pouvoir d'arbitrage et de régulation. C'est à cette lumière qu'ont pu être analysées l'émergence des ONG, l'apparition de nouveaux collectifs d'action exprimant des sensibilités nouvelles (à l'égard du statut de citoyen – sans-papiers, sans domicile fixe, etc. ; à l'égard de l'environnement, etc.), la formation d'actions en réseau, de plates-formes, de forum, etc. (Rosanvallon 2008, 323-324). Certains auteurs ont pu parler de polycentrisme démocratique (Ostrom 1997), d'autres de multiplication des négociations de second rang (Callon, Lascoumes et Barthe 2001). Pour comprendre ce qui était occupé à se jouer dans cette mutation des formes d'action collective, il fallait s'intéresser plus directement au processus de transformation des

identités d'acteurs en tant que *sujets faibles* détenteurs d'une part du capital social de leur communauté politique, en tant que « stakeholders » (Orléan 1999, 262 ; Orléan 2000, 51-75).

Selon ce modèle, dans différents secteurs de la vie sociale, les *sujets faibles* ont agi à la manière des groupes d'actionnaires minoritaires dans le champ économique. Ils ont tenté de s'organiser pour faire entendre leur point de vue, pour défendre leur intérêt et faire ainsi sortir de l'anonymat la position d'agents dispersés du système, individuellement et proportionnellement peu significatifs, mais par contre représentatifs d'une position sociale plus largement partagée. Bref, il s'agit d'une version certes plus marchande de la société civile, mais dont la force était que sa surface de préoccupation pouvait mieux englober la sphère des intérêts économiques, sans se limiter aux questions de citoyenneté.

La question essentielle pour ce modèle que certains ont nommé « démocratie patrimoniale » était celle des « processus de capacitation », les « capabilities ». De quels dispositifs (ou *functionnings*) doivent disposer les sujets pour saisir les opportunités d'action dans leur environnement ? Par quels moyens peuvent-ils se mettre en capacité d'agir dans une société représentative dotée de processus de concertation particulièrement contrôlés ? De nouvelles formes d'action collective ont ainsi émergé pour ouvrir et investir de nouveaux territoires de reconnaissance au profit des « sujets faibles ». Il y a donc eu à la fois création de nouveaux espaces de discussions (de nouvelles arènes publiques[2]) et création de nouveaux savoirs, c'est-à-dire identification et construction de nouvelles informations que des sujets déterminés devaient parvenir à exprimer. C'est ce scénario qui a permis de donner corps au concept de dispositif de capacitation dans les politiques sociales. En regard de celles-ci, les fonctions institutionnelles devaient se redéfinir et intégrer à leur conception de la bonne gouvernance un rôle de réactivité (*responsivity*) à l'égard de ces porteurs d'informations et de demandes nouvelles[3].

Une double impasse

Cette évolution intellectuelle du concept de sujet en rapport à des dispositifs de capacitation et à des pratiques institutionnelles « réactives » a préparé le terrain à un retour de balancier vers des théories plus radicales de l'action collective. Sans un intérêt renouvelé pour la participation des sujets, pour leur résistance à l'enrôlement social et pour leur capacité à construire de nouvelles ressources informatives, le retour, même partiel et modéré, à des conceptions marxistes de l'action collective aurait été beaucoup plus problématique. Il faut même aller plus loin à notre sens : le tournant pragmatiste dans les sciences sociales et politiques est un arrière-plan déterminant, mais inconscient de ce retour. Autrement dit, le concept de sujet-à-capaciter reste un préalable non interrogé du retour à des conceptions radicales de l'action collective et pourrait rapidement reconduire l'impasse dont il procède, à savoir la remobilisation de sujets faibles face à la faiblesse des processus concertatif de construction de l'intérêt général. Pour nous, cette impasse se profile déjà sur deux plans et pose la question de l'évolution intellectuelle de la tradition marxiste elle-même dans ce contexte de « sujet faible ».

Le premier plan sur lequel se profile cette contradiction est bien entendu celui de la conception des sujets, de leur rôle et de leurs supposées capacités. Leur remobilisation ne semble pas plus poser question aujourd'hui que leur démobilisation hier. Déjà les analyses marxistes classiques s'appuyaient sur l'idée de formes dispersées de mécontentement qu'il s'agissait d'orienter politiquement et d'organiser. On était donc en présence d'une dialectique matérielle de l'histoire considérant que la saturation à l'égard des contradictions du système est en soi un déclencheur de comportements résistants favorables à un dépassement grâce à un accroissement de réflexivité de la force (effet de conscientisation). En contrepartie d'une telle hypothèse, il ne faut pas perdre de vue que l'apparence d'atténuation ou d'apaisement des contradictions favorise l'apathie et le retrait des masses dans l'illusion de leur réification. Tout se passe dès lors comme si la seule auto-saturation du système permettait d'engendrer la force de

résistance qui parviendra à supprimer la violence des contradictions. Mais la conséquence de ce matérialisme dialectique est aussi que le blocage engendré par la démobilisation n'est pas travaillé par lui-même et que son pourvoir de répétition n'est pas questionné alors même qu'il a déjà pu être expérimenté et incorporé dans l'espace biopolitique contemporain orienté vers des « sujets faibles ». Que se passe-t-il en l'absence d'effet de réveil/révolte face aux contradictions ?

C'est d'ailleurs face à ce problème d'assoupissement des sujets qu'intervient un deuxième plan annonciateur d'une impasse dans la théorie de l'action collective présupposée par le retour au marxisme. Il s'agit du rôle particulier de « l'éveilleur » ou du sujet–intellectuel. Ce dernier n'est-il pas le détenteur de « l'intelligence théorique du mouvement de l'histoire » (Marx 1977, 170) selon la tradition marxiste elle-même ? Dans le cas qui nous occupe, cela signifie qu'il a pour mission de mettre en évidence la cause externe de l'éveil des masses, de donner un sens aux nouvelles mobilisations de manière à les conduire à leur propre achèvement, c'est-à-dire au dépassement des contradictions saturées du système. Le savoir des causes de l'éveil devient ainsi en même temps le mobile théorique de son accomplissement comme action collective. Toutefois, la place de ce sujet–intellectuel, témoin, puis facilitateur, n'est pas interrogée pour elle-même dans ce renouveau marxiste. Son échec à sonner le réveil, par exemple, n'est pas analysé ; pas plus d'ailleurs que sa propre démobilisation face à la démobilisation sociale.

Le deuxième plan n'apporte donc pas de réponse à la première impasse ; il la renforce plutôt et renvoie au problème d'une capacitation supposée donnée des sujets face au « mal social ». Car le savoir dont l'éveilleur serait dépositaire est aussi lui-même supposé donné, alors que le sujet–intellectuel n'est lui-même que le miroir de la société qu'il prétend éclairer. En fait, que se passe-t-il réellement : il semble se remobiliser quand la société se remobilise et il se démobilise quand la société se démobilise. Il n'a en définitive que peu de chose à dire sur le moment décisif de basculement vers l'action collective, alors même qu'il prétend éclairer celle-ci sur son origine et la guider vers son achèvement.

Deux impasses semblent donc frapper une pensée radicale du réveil et de la mobilisation des sujets faibles dans des processus organisés de revendication et de changement des orientations politiques du collectif. Première impasse (Impasse I) : le matérialisme dialectique présuppose un passage à l'acte des sujets faibles par effet de pression exercé par les contradictions de l'organisation sociale, mais il ne tient pas compte des blocages qui détournent et neutralisent ces effets de pression. Deuxième impasse (Impasse II) : seul l'éveil à l'égard des causes des pressions subies est conçu comme une forme d'action théorique positive, alors que l'assoupissement n'apparaît que comme un défaut d'action, sans tenir compte de la dépendance de l'action d'éveil à l'égard de la répétition des blocages.

Relire Althusser

Cette double impasse est la raison pour laquelle nous pensons que le retour au marxisme comme offrant une voie pour une conception plus radicale des conditions d'engagement des sujets dans l'histoire pose problème et ceci déjà sur le plan de sa propre évolution intellectuelle. Car ces problèmes sont loin d'avoir été totalement ignorés et manqués par cette tradition. Il faut en effet faire droit aux questions posées durant les années 70 par cette tradition ensuite interrompue. Des Goldmann, Althusser, Balibar déjà, et d'autres notamment en Amérique latine, s'interrogeaient sur les limites internes de leur conception de l'action collective des sujets. Pour reprendre à bon escient aujourd'hui le fil interrompu, il faut entendre cette question bien identifiée par Alain Badiou dans son *Abrégé de Métapolitique,* quand il reprend, à sa manière, la leçon d'Althusser. Pour Badiou, la question que nous soulevons à propos de l'éveil du sujet à sa propre cause relève d'un geste intellectuel spécifique qui est de l'ordre de la « surdétermination ». Ce geste suppose que l'on ait dépassé tout autant la référence à un objet absolu – le pur processus des forces productives – qu'à un sujet absolu – l'acteur authentique et légitime d'un ordre juste. Ce qui est en jeu, ce serait du « subjectif sans sujet » (Badiou 1998, 74) ou ce que l'on pourrait

nommer des processus de subjectivation à travers lesquels se modifient les équilibres de pouvoir, les rapports de force et où disparaît en conséquence la fiction de la force ou de la faiblesse du sujet comme puissance de l'histoire. Pour concevoir l'action collective comme ce type de surdétermination, laquelle permettrait d'engager « du subjectif sans sujet », il faudrait à la fois *se départir* du rapport à un inconscient capacitateur supposé conduire au dépassement des contradictions historiques (Impasse I) et *abandonner* la position d'une subjectivité médiatrice capable de garantir les processus sociaux en y apportant une intelligence réflexive de l'histoire (Impasse II).

Or, avant son interruption et même dans l'anticipation de cette interruption, c'est à un tel type de question que la tradition marxiste avait déjà abouti durant les années 70. C'est la raison pour laquelle il nous semble interpellant face à la double impasse que nous avons repérée de mettre en tension les relectures d'Althusser proposées par Karl Lévêque et Etienne Balibar, chacun dans son contexte spécifique. Dans les deux contextes en question, il s'agit, en effet, de la résurgence de processus de subjectivation face à l'affaiblissement d'un ordre collectif en déliquescence. Dans le premier contexte, celui de Karl Lévêque, il s'agit de la fin du Duvaliérisme en Haïti et de l'ouverture d'un nouvel espace de lutte politique. Dans le deuxième contexte, celui d'Etienne Balibar, il s'agit de l'émergence de nouvelles formes de lutte sociale face à la mondialisation et à la crise du modèle démocratique libéral avec ses nouvelles formes d'exclusion. Chacune de ces relectures d'Althusser va nous permettre de reprendre les aspects problématiques que nous avons relevés en lien aux deux impasses : celle de Karl Lévêque concerne la première impasse à travers le rapport à un inconscient capacitateur des masses ; celle d'Etienne Balibar concerne la deuxième impasse à travers la mise en question du malaise d'une subjectivité capable de garantir les processus sociaux.

Nous allons ainsi tenter de mieux cerner la double impasse caractérisant la conception marxiste des processus de subjectivation sociale, de manière, ensuite, à mieux comprendre à quels écueils le recours à une théorie du sujet de l'action

collective devrait faire face aujourd'hui. Ce recours pourrait ainsi éviter de répéter les présupposés des conceptions pragmatistes que les théories actuelles de l'action collective ont inconsciemment endossées, à savoir la présupposition de capacités spontanées d'éveil des masses doublée de la présupposition d'un pouvoir intellectuel tout aussi spontané de renforcement de ces capacités d'éveil.

Karl Lévêque, lecteur de Althusser

Karl Lévêque est un auteur haïtien décédé en 1986. Philosophe et théologien, il a défendu une thèse sur Lucien Lévy-Bruhl à l'Université de Strasbourg en 1967 (Lévêque 1967). Acteur incontournable de la gauche haïtienne durant les années 70 et 80 jusqu'à son décès inopiné au Canada, il s'est engagé tant dans le mouvement de la Théologie de la Libération que dans celui de la théologie politique (Lévêque 1970). Membre de Chrétiens pour le Socialisme, il a été un leader de la lutte anti-duvaliériste dans la diaspora, notamment par son action dans les radios communautaires au Québec et par son soutien aux organisations clandestines de résistance[4].

La contribution de Karl Lévêque qui nous intéressera tout particulièrement ici est un article de 1971 paru dans la revue *Nouvelle Optique*. Cet article propose une analyse du discours duvaliériste en recourant aux catégories de la mentalité mystique élaborée par Lévy-Bruhl. L'enjeu de la démarche consiste à dévoiler les mécanismes utilisés par François Duvalier pour produire une identification des masses à sa personne en recourant à l'emprise inconsciente de l'identité refoulée de l'esclavage et aux codes d'accès fournis par l'union mystique dans le culte vaudou. La littérature produite par François Duvalier révèle, pour Karl Lévêque, la clé d'une mystification réussie : d'un côté, le mystificateur est lui-même mystifié, il croit en sa mission ; d'un autre côté, son appel au Sujet-ordre rejoint effectivement un inconscient des masses méprisé ou oublié par d'autres acteurs sur le terrain socio-politique.

C'est à la lumière de cette analyse critique que Karl Lévêque propose une note annexe sur l'évolution du concept

d'idéologie dans les derniers écrits de Althusser[5]. Karl Lévêque y voit un enjeu majeur pour les analyses marxistes engagées sur le terrain des luttes tiersmondistes et confrontées au refoulement des cultures et des traditions populaires par les organes de domination coloniale, mais aussi par les intellectuels orientant les mouvements de résistance. L'auteur haïtien écrit ainsi que la préoccupation même de Duvalier pour les problèmes idéologiques (l'identité culturelle, le problème de couleur) manifeste un souci, un sérieux devant le réel, que l'approche marxiste devra embrasser si elle se veut vraiment « une analyse concrète de la réalité concrète » (Lévêque 1971, 32).

L'erreur consisterait donc pour Karl Lévêque à répéter dans les luttes de libération le mépris colonial des croyances populaires, dans la mesure même où celles-ci participent de la constitution complexe des identités d'action et ne constituent pas *a priori* une forme d'aliénation – caractéristique d'un sujet faible – qu'il faudrait éliminer suivant un idéal rationaliste imposé de l'extérieur. C'est pourquoi il semble particulièrement important à Karl Lévêque de prêter attention aux nouvelles thèses de Althusser qui permettent de réévaluer le rapport à l'idéologie posé par la coupure épistémologique, en montrant précisément que coupure ne signifie pas élimination, mais plutôt une manière de se rapporter à un pouvoir-être, à une pulsion inconsciente dont il faut en même temps constamment se dissocier.

Les trois points sur lesquels Karl Lévêque insiste sont les suivants :

1/ Althusser a raison de mobiliser l'interprétation freudienne de l'inconscient pour compléter sa conception de l'idéologie. Cet élargissement lui permet d'éviter une réduction rationaliste de l'idéologie à une simple illusion intellectuelle qu'il suffirait de suspendre par une démarche méthodologiquement bien construite. L'idéologie fait irréductiblement partie de la pratique subjective ; elle forme l'image de soi des sujets et leur permet aussi de se projeter vers un monde meilleur, c'est-à-dire de se considérer comme des acteurs possibles d'un changement social.

2/ Il faut tirer toutes les conséquences de cet élargissement du concept d'idéologie par rapport aux processus

de subjectivation inhérents à l'action collective. S'il est exact d'affirmer que le rapport à une identité fixe de l'action comme à un substrat ou un préalable (sub-ject) qui la conditionnerait, voire comme à un humanisme nécessaire à toute conception de l'action, est clairement une manifestation de l'idéologie créant l'illusion d'un Super-Sujet capable d'ordonner l'histoire, il n'en reste pas moins que l'idéologie apporte aux individus une forme de subjectivité dont ils ont besoin dans les processus d'action pour désinhiber leur propre désir de réalisation et dépasser l'image négative de soi imposée par les systèmes de domination et d'exploitation. L'idéologie joue donc un rôle irréductiblement ambivalent, mais néanmoins nécessaire dans les processus d'action collective pour dépasser la forme imposée du « sujet faible », au principe de l'assujettissement au désir de l'autre.

3/ Il est dès lors nécessaire d'aller plus loin encore que Althusser pour se demander quelle place l'intervention intellectuelle doit accorder à l'élucidation de ce rapport qu'entretiennent les masses avec leur inconscient à travers l'interpellation de l'idéologie. Ainsi, plutôt que de rejeter en bloc le discours duvaliériste comme étant de l'ordre du pur délire, il faut au contraire analyser avec attention ce qui, dans ce discours, parvient à trouver un écho dans les masses, à toucher une frustration, à éveiller un désir refoulé ou un malaise identitaire. Il s'agit surtout d'identifier ce qui procède du défoulement, de l'éveil, plutôt que du refoulement. Dans une telle analyse, l'intervention intellectuelle doit suspendre non seulement son jugement sur la vulnérabilité des masses (toujours susceptible de relancer une répétition), mais aussi sur leur pouvoir spontané d'auto-transformation d'une identité blessée et disloquée.

Le travail sur les blocages du passé et sur les illusions identitaires qui peuvent en résulter doit certes être repris au sein d'un processus de lutte émancipateur et devenir un des vecteurs de cette lutte. Mais la lutte ne suffit pas pour nous prémunir de la répétition des illusions. C'est uniquement de la mise en œuvre d'un travail idéologique sur les conditions de subjectivation que dépend la garantie d'une recherche de transformation des blocages des masses par rapport à l'action collective et donc la garantie de pouvoir contribuer à leur

subjectivation dans et à travers le changement social. Les questions de culture et d'identité ne devraient donc pas être reléguées au second plan des analyses de l'action collective vis-à-vis du rôle donné aux rapports de production. Pour Karl Lévêque, au contraire, ce travail identitaire représente un enjeu essentiel pour le tiers-mondisme dans les analyses des structures d'exploitation et pourrait aussi caractériser un apport notable du maoïsme aux orientations plus économicistes du marxisme-léninisme traditionnel[6].

La relecture que propose Karl Lévêque de l'article de Althusser sur les *Appareils idéologiques d'État* a l'avantage de mettre en évidence un premier blocage des théories de l'action collective en rapport au présupposé d'un sujet faible de l'action. Ce premier blocage conduit à dénier le pouvoir positif d'un travail idéologique sur les identités avec les masses, comme si seule une coupure radicale avec les refoulements du passé rendait possible l'activation de leur puissance de changement au-delà des frustrations et du désir d'assujettissement qui permettait de supporter ces dernières. Pourtant, toute forme d'action collective mettant entre parenthèses les blocages identitaires des masses se rend vulnérable aux risques de répétition de ces blocages et rend, en outre, inopérante la fonction de vigilance critique à l'égard des formes inédites d'idéologisation de la lutte. Ainsi, c'est au moment où l'on croit, par un simple processus de capacitation, venir à bout des illusions idéologiques à la base d'un processus d'action en clarifiant le sens et les règles de cette action que l'on offre naïvement à l'idéologie les conditions de sa propre répétition inconsciente.

Karl Lévêque pose aussi, de manière indirecte, la question du rapport de l'intervention intellectuelle à l'action collective. Quel sens peut avoir une telle intervention si elle reste à ce point prisonnière d'une croyance dans la surpuissance des idées face à la faiblesse des masses qu'elle juge inutile le travail spécifique sur l'idéologie en tant que celui-ci serait en mesure de modifier un blocage dans les processus de subjectivation des masses ? Pour admettre une telle critique, il faut bien entendu accorder à l'élève de Lévy-Bruhl qu'un travail sur les mentalités est possible et qu'il pourrait même susciter

une mise en cause des structures inconscientes de l'action collective. Il n'y va donc pas uniquement d'un dépassement de la surpuissance des idées, du point de vue de l'intervention intellectuelle, mais aussi du dépassement d'un stade en miroir où acteurs et intervenants continuent à se réfléchir réciproquement en se prêtant l'un à l'autre des capacités spontanées qu'ils n'ont pas en fait : l'intellectuel voit des capacités réflexives dans la masse là où la masse voit des capacités d'engagement dans les leaders intellectuels...

Etienne Balibar, lecteur de Althusser

Pour avancer sur ce point, nous allons mobiliser une deuxième relecture de Althusser réalisée dans un autre contexte, celle d'Etienne Balibar. L'intérêt, pour nous, de cette deuxième relecture de Althusser est qu'elle pose directement la question du statut de l'intervention intellectuelle par rapport à la lutte des classes. Elle concerne donc ce que nous avons nommé une deuxième impasse dans le rapport au sujet de l'action. La première impasse concernait prioritairement les capacités supposées d'un sujet faible libéré de sa mentalité de dominé et engagé dans un processus d'émancipation par la force d'adhésion à un projet collectif. La deuxième impasse concerne la médiation permettant de garantir une telle adhésion grâce au rôle privilégié d'un sujet apportant son idée de l'histoire en rupture avec l'ordre dominant. L'impasse de cette médiation particulière est, selon les termes de Balibar, le *malaise* qui caractérise le rapport de l'intellectuel marxiste avec la lutte des classes[7]. Face à cette deuxième impasse, la force de Althusser serait précisément d'avoir identifié le problème du malaise et d'avoir tenté de l'élaborer au sein de sa pratique théorique.

Notons que le contexte dans lequel pense Balibar est aux antipodes de celui de Karl Lévêque, même si Karl Lévêque a connu les commentaires du *Capital* réalisés par le jeune Balibar. Nous nous intéressons en particulier à des textes plus tardifs, ceux qui reviennent sur la disparition de Althusser (Balibar 1991), – une disparition qui est aussi globalement celle du marxisme universitaire et celle du parti qu'a pu incarner Althusser dans le monde intellectuel durant

plusieurs années. Balibar est non seulement un témoin de l'absentement du marxisme comme théorie philosophique, mais il est aussi devenu un devancier en continuant de scruter marginalement les pratiques sociales en vue d'un réveil des acteurs collectifs. C'est sur ce point que, malgré la distance, un parallélisme peut s'établir avec la situation de Karl Lévêque. Le premier en clandestinité, le deuxième en marginalité ont tous deux été les témoins d'un retour ou d'un réveil. Ils ont pourtant aussi élaboré des questions préalablement à ce réveil pour indiquer les limites internes d'une théorie de l'action collective susceptible de se fourvoyer à nouveau dans ces rapports complexes entre idéologie et savoir, entre les intellectuels et les sujets du changement. De nouveau, c'est sur ces questions de limite que Althusser semble décisif à Balibar tout comme à Karl Lévêque.

Trois points nous paraissent fondamentaux dans la relecture de Althusser par Balibar par rapport à notre questionnement :

1/ En anticipant, sur la base de textes marxiens, une société où la lutte des classes serait morte[8], Althusser est parvenu à cerner les limites de la position de l'intervention intellectuelle par rapport à l'action collective et à la représentation des sujets du changement. Il remarque en effet que la question posée par cette disparition n'est pas d'ordre sociohistorique (un évènement, une donnée nouvelle), mais précisément d'ordre idéologique. C'est la représentation même de l'action collective des sujets par la lutte des classes qui est devenue de fait impraticable pour constituer une identité d'action pour les sujets concernés. Cette situation de la production idéologique est contingente ; elle dépend uniquement d'un effet de société en lien aux conditions matérielles et symboliques de la représentation dans une totalité sociale déterminée. Par contre, pour une théorie axée sur l'intelligence du mouvement social que peut engendrer une telle représentation de l'action une fois libérée de ses illusions idéologiques par la dialectique matérialiste de la lutte des classes (effet de connaissance), il n'y a plus rien à penser.

La suspension contingente et provisoire d'un mode de subjectivation entraîne la disparition pure et simple d'un mode

d'intervention intellectuelle construit sur la représentation qui l'accompagne. En outre, la résistance qu'il oppose à sa disparition indique une forme d'inconséquence logique fondamentale qui minait sans doute depuis longtemps sa position à l'égard de la représentation de l'action collective. L'intellectuel aurait dû non seulement admettre l'utilité de son effacement, mais agir en fonction de sa disparition nécessaire comme support de la représentation. Au contraire, il a laissé persister sous la forme d'un malaise une relation incohérente avec la lutte des classes. Était-elle le concept critique d'une loi de l'histoire (dès lors coupé de la pratique) ou la représentation idéologique d'une essence identitaire pour les sujets du changement social (immergé dès lors dans la pratique) ? Quelle était en fin de compte la relation de l'intellectuel avec la lutte des classes comme processus matériel et représentationnel ? Si tant est que ce processus déploie son action par et à travers les productions idéologiques, il n'y a pas de relation avec lui, excepté par cette forme de pulsionnalité primaire de l'agir confronté aux stratégies de domination et déstabilisant les structures représentationnelles. Pour interroger la lutte des classes en tant que processus matériel et représentationnel, il faut dès lors rappeler ce qu'il en est précisément de l'idéologie comme inconscient de la pratique. Or, il n'y a pas de savoir de ce qu'est l'idéologie. Celle-ci ne peut être qu'expérimentée et cette expérimentation n'est réalisable que dans l'action, c'est-à-dire dans le processus politique par lequel s'affirme la lutte des classes. Lutte des classes et idéologie s'avèrent donc être indissociables pour l'intellectuel qui ne peut en définitive qu'y observer comme en miroir un rapport à son propre inconscient. Cet inconscient est celui d'une position théorique qui s'ignore dans son rapport à la lutte des classes comme idéologie en se pensant comme pratique « désidéologisée » (donc coupée du terrain social de la lutte des classes). Telle serait l'incohérence fondamentale d'une position intellectuelle qui ne prendrait pas en compte sa propre disparition dans une connaissance spécifique destinée à l'action : elle se veut savoir désidéologisé d'une pratique (la lutte des classes) qui implique son idéologisation.

2/ Althusser ne se limite pas à signaler cette incohérence et à pointer l'inconscient de la lutte des classes pour l'intervention intellectuelle, il propose aussi une issue à cette incohérence. Cette solution repose à la fois sur la construction bien connue de la dialectique propre à la pratique théorique et sur la position qui doit s'ensuivre pour l'intellectuel conséquent. La dialectique de la pratique théorique poursuit un double but qui est de résoudre le caractère formel de la dialectique hégélienne tout en proposant un schéma d'articulation avec la praxis sociale basé sur la discontinuité. Pour Balibar, l'originalité du schéma de Althusser réside moins dans la discontinuité qu'il instaure que dans le type de retour vers la pratique qu'il propose. Si le sujet-intellectuel doit rompre avec l'idéologie dominante et la forme de généralité abstraite dans laquelle le social se présente à lui comme toujours déjà travaillé, il ne peut se contenter de cette forme de généralité en rupture (Généralité II) qui lui permet de réfléchir les termes en présence et de produire une nouvelle manière de problématiser les rapports sociaux. Il doit encore passer à une nouvelle forme de généralité (Généralité III) qui concrétise la théorie, qui la rend opérationnelle en situation, qui la « spécifie ». Or, une telle opération est impossible sans un retour vers l'idéologie qui bloque les pratiques de terrain, un retour qui tente de dépasser le blocage en créant les conditions pratiques d'une résistance à cette idéologie[9]. Pour y arriver, il faut procéder à l'inverse de la coupure qu'instaure la Généralité II, c'est-à-dire qu'il faut déstabiliser l'idéologie à partir de son propre cadre en jouant les contre-valeurs comme, par exemple, le matérialisme contre l'humanisme, etc. En procédant de la sorte, l'intellectuel pose les conditions de disparition de sa propre intervention comme pratique désidéologisée ; il met un terme à la dialectique de la pratique théorique en préparant son assimilation dans un combat dont les règles lui échappent, à savoir celui des valeurs dans la lutte des classes.

3/ Reste une question cruciale qui est celle du rapport que peut entretenir l'intervention intellectuelle avec la nécessité socio-historique de sa propre disparition comme médiation. À cet égard, un malaise demeure chez Althusser. D'un côté, il y a une conséquence épistémologique interne et de

première importance qu'il n'hésite pas à tirer. La position théorique en lien avec l'action collective ne peut jamais s'achever en se clôturant sur elle-même comme une science capable de contrôler un domaine d'objet, d'y certifier une méthode et d'en produire une théorie sous forme d'un système de lois. La théorie de l'action collective doit sans cesse repartir de la coupure qui en instaure la possibilité, parce qu'elle n'a d'autre choix que de suspendre régulièrement cette coupure pour se traduire en *connaissance spécifique* pour l'action. Elle doit donc constamment reposer son geste instaurateur après avoir dû s'en déprendre pour exprimer concrètement son intérêt pratique. Mais il se pourrait bien en même temps qu'un tel mouvement de déprise et de reprise ait quelque chose d'insupportable pour l'intellectuel, dans la mesure où il est lui-même définitivement voué à n'être pas reconnu. Ce qui n'est pas nommé, dans ce cas, chez Althusser, c'est un nouveau processus de subjectivation propre à l'intervenant intellectuel uniquement saisi dans la tension entre sa déprise et sa reprise, uniquement saisi dès lors dans un jeu en miroir où la seule issue semble être d'accepter, comme une limite extérieure, l'impuissance des idées séparées du « concret théorique » de la connaissance pour l'action. C'est sans doute le drame d'Althusser de n'avoir pas thématisé pour lui-même ce processus de subjectivation.

L'avantage de cette relecture de Althusser sur les traces de Balibar est d'éclairer la deuxième impasse que nous avons identifiée en lien avec la faiblesse du sujet de l'action collective, à savoir son rapport à la médiation d'une intervention intellectuelle supposée garantir l'intelligence réflexive de l'histoire et libérer les sujets dominés de l'emprise inconsciente du désir d'assujettissement. Entre l'intervenant intellectuel et l'action collective se constitue une sorte de rapport en miroir qui suscite chez l'intellectuel une résistance à l'égard de la disparition de la position de surpuissance des idées et qui vient renforcer, du côté des masses, le blocage de l'idéologie en supposant un savoir capacitateur susceptible d'être éveillé par l'analyse du Réel. Mais ce qui manque de nouveau fondamentalement à cette relation, c'est un travail sur les rapports inconscients qui la déterminent pour pouvoir opérer

autrement qu'en présupposant des capacités déjà données qui s'activent automatiquement, malgré la vulnérabilité avérée du processus et les résistances déjà identifiées. L'intellectuel n'est pas plus spontanément analyste-capacitateur que les masses ne sont spontanément acteurs-capables de changement, tout comme d'ailleurs, il n'y a pas plus d'auto-analyse activable des masses qu'il n'y a d'engagement garantissant la transformation du *statu quo* social pour les intellectuels. Il n'y a en aucun cas passage direct de la cause au Réel, ni par contact avec le « Réel » pour l'intellectuel, ni par intelligence des « causes » pour les masses. Dans les deux cas, il y a d'abord un enjeu fondamental de subjectivation et un problème de communauté d'action, c'est-à-dire l'enjeu d'un mode de « relationalité sociale » qui doit être interrogé comme un préalable à l'action collective et soustrait à la position spontanée de mise en miroir des désirs et des capacités.

Un nouveau modèle de « relationalité »

Il nous semble sur ce point essentiel de mieux cerner cette question de relationalité masquée tant par les présupposés capacitateurs des théories pragmatistes de l'action collective que par l'oblitération des processus de subjectivation en jeu dans les transformations sociales. Les théories philosophiques contemporaines de l'action et de la subjectivité ont déjà tenté de traiter cette question, mais à partir d'autres points de vue qui ont conduit en particulier aux concepts fondamentaux d'intersubjectivité et de reconnaissance. La caractéristique commune de ces notions est qu'elles opèrent dans le champ de l'intentionnalité et mobilisent nécessairement les repères de la volonté et du libre arbitre pour construire un mode de contact susceptible de conduire à l'engagement mutuel (de la promesse au contrat). L'inconscient, s'il intervient, n'est mobilisable, dans cette optique, qu'à titre secondaire, comme un arrière-plan préintentionnel. Nous recourons au concept de *relationalité* pour cette raison, à savoir éviter de restreindre le mode relationnel à ses formes « doxothématiques » pour l'envisager plus largement comme un mode transitif, indépendant de la structure de l'échange volontaire

(stimulus/réponse ; donner-recevoir-rendre). La relationalité est un mode simplement subordonné à l'ouvert et au passage, comme une incomplétude ou une fissure de l'être, ne prédéterminant pas ce qui serait en mesure de s'y introduire ou de la compléter. Nous supposons de la sorte que même à de hauts degrés d'interaction des intentionnalités, singulières et collectives, il est préférable de prendre en compte le flux relationnel dans sa totalité et non dans ses sédimentations représentationnelles préconstruites. C'est moins l'interaction des causalités voulues et auto-définies qui importe que la manière dont elles constituent des modes relationnels particuliers à travers lesquels l'inconscient a autant d'importance que le conscient.

Dans la mesure où l'action collective dépend d'une médiation théorique pour se réaliser comme opérateur de transformation sociale, elle met en relation différents types d'acteurs dont les rôles varient par rapport à cette médiation. La manière dont va jouer ce mode de relationalité entre les acteurs des différents rôles sera donc décisive. Pourtant, cet enjeu est impossible à cerner si l'on considère tout simplement que ces acteurs vont s'ajuster spontanément et créer ainsi des modes efficaces de relationalité. À travers leurs relectures de Althusser, Karl Lévêque et Etienne Balibar nous ont montré qu'il n'en était rien. Au contraire, un double piège guette l'illusion d'un ajustement spontané : d'un côté, celui qui consiste à faire l'impasse sur la répétition des blocages identitaires vécus par les masses par rapport à l'action collective elle-même ; d'un autre côté, celui qui réside dans l'ignorance de la résistance des intellectuels à la disparition d'une position privilégiée de médiation, tenant lieu à la fois de valorisation de soi par la surpuissance des idées, mais aussi de miroir transférentiel pour les masses idéalisant cette fonction d'avant-garde éclairée. Une double impasse est alors oblitérée : celle du rapport à l'idéologie pour les masses et celle du rapport à la lutte des classes pour les intervenants intellectuels.

Ces interrogations légitimes inspirées du freudo-marxisme gagneraient à être réévaluées à la lumière d'une nouvelle approche de la *relationalité* comme préalable à l'action collective et condition modale de la transformation des

interactions entre sujets. Autrement dit, une certaine évolution des conceptions psychanalytiques confrontée au pragmatisme post-moderne et aux théories de l'altérité pourrait fournir des éléments de relecture de la tension qu'ont pu mettre en évidence Karl Lévêque et Etienne Balibar à partir de leur relecture de Althusser et orienter notre recherche pour dépasser la double impasse que ces lectures ont permis aussi de reformuler.

Nous suivons sur ce point la théorie de la *relationalité* de Stephen Mitchell[10]. Elle nous semble éclairante dans la mesure où, tout en prenant pour acquis les avancées de Winicott et de Sullivan en psychanalyse, Mitchell essaie de reformuler, dans le cadre d'une sémantique post-moderne de l'action, les apports d'une forme d'intervention mieux assumée de l'analyste dans le processus de la cure et qu'en outre, il tente de formuler cet apport en reprenant certains schèmes expérimentalistes propres au néo-pragmatisme philosophique. Il propose ainsi à la fois un schéma relationnel de l'agir thérapeutique qui consiste en un processus de co-élaboration produit par deux agents amenés à se reconnaître progressivement comme des co-auteurs d'un nouveau pattern relationnel[11]. Mais ce schéma général, il le construit aussi sous la forme d'un processus d'action relationnel qui permet de susciter le basculement de l'attachement à des rôles vers une relation pleinement « intersubjective », c'est-à-dire libérée de la pulsion de contrôle et d'annulation de l'autre au profit d'une acceptation de l'imprévisibilité de la coopération. C'est ce processus reconstruit par Mitchell qui nous semble particulièrement significatif.

Mitchell distingue quatre temps (Mitchell 2000, 59-66) qui correspondent à quatre modes relationnels. Le premier est celui de l'ajustement comportemental. C'est une phase d'observation où l'intervenant découvre à la fois une situation et une manière d'être. Il pourrait se contenter d'être l'analyste impartial de cet objet comportemental et se limiter – pour reprendre les termes de Althusser[12] – à ce premier niveau de généralité où se manifeste une existence déjà travaillée avec ses cadres et ses signifiés.

Le deuxième mode relationnel engage un premier échange entre l'analyste et l'analysant. Il ouvre une forme nouvelle de communication par la reconnaissance mutuelle de

deux subjectivités ressentantes engagées dans un processus commun. La clé d'un tel mode relationnel est sur le plan des affects. Il ne s'agit pas d'échange d'idées, mais d'émotions, de ressentis, qui permettent de partager des humeurs, simplement en fonction du plaisir, de l'immédiat, du contexte donné. Une telle attitude d'échange affectif rend possible la constitution d'un « espace potentiel »[13], comme celui que peut ressentir un enfant dans une relation immédiate de confiance, voire de complicité avec sa mère. Dans les termes d'Althusser, c'est un nouveau niveau de généralité qui est mis en œuvre : un décalage avec la position d'observation est opéré ; on passe maintenant à une position de *facilitation*, ne supposant rien d'autre qu'une capacité d'auto-satisfaction, une pulsion de plaisir.

Le troisième mode relationnel introduit au stade de l'interaction construite. Il se manifeste par des processus d'imputation de rôle, par le retour des fantômes du passé (Mitchell 2000, 28), par la répétition de blocages auxquels le nouveau processus relationnel est à son tour soumis. À ce stade, le jeu de relation en miroir se fixe et l'autre est configuré en fonction de processus transférentiels. Ses actions sont désormais recodées selon ces processus et rapportées aux schémas relationnels déjà vécus. C'est le moment où un malaise peut prendre place dans la relation analytique tant du côté de l'analysant (partagé entre soumission à l'idéal et contrôle de la relation) que du côté de l'analyste (partagé entre contre-résistance et neutralité professionnelle). Ce moment prolonge le deuxième stade de généralité, mais il mobilise une position de médiateur, plus que de facilitateur. Désormais, il s'agit bien de réussir le processus en cours tout en en garantissant la validité.

Le quatrième mode est celui du dénouement de la pulsion d'attachement qui conduisait la cure à l'enlisement dans le stade du miroir. Alors que le troisième mode est miné par la peur de la nouveauté, figé sur la répétition et le besoin de tout contrôler, tout en confirmant l'échec inévitable de toute sortie vers un nouveau mode relationnel, le passage au quatrième mode est déclenché par une expérience inattendue qui révèle l'altérité commune de l'analyste, sa propre indétermination, son besoin de tester, de chercher des réactions pour co-élaborer (Mitchell 1997, 199), de se limiter aussi, de corriger ses erreurs. Le quatrième

mode est celui de l'apprentissage de l'Autre comme co-acteur d'une relation qu'il ne contrôle pas plus que Moi. L'analyste n'est plus médiateur, mais partenaire d'un processus relationnel co-élaboré. On passe à un troisième stade de généralité rendant possible une connaissance spécifique de la situation et un déplacement des cadres habituels d'interprétation des rôles.

En suivant le processus reconstruit par Mitchell, on se rend compte que le moment décisif du processus relationnel se joue dans un *basculement* où l'attachement mortifère à une image de l'autre que l'on a reproduite inconsciemment peut être remis en question par une déstabilisation de cette image et l'expérience d'un changement possible de schème relationnel. Nous pensons que ce point de basculement constitue à lui seul une étape que bien des récits thérapeutiques de Mitchell tentent de décrire sous la forme d'une réaction-intervention de l'analyste à des propos particuliers de l'analysant. En s'autorisant à rompre avec une image attendue portée par les propos de l'analysant, l'analyste relance une capacité réprimée par la pulsion d'attachement et qu'il tentait lui-même de contrecarrer par son action.

Pour Mitchell, une telle attitude *engagée* à l'égard de la cure a de nombreuses implications pour l'analyste. Pour nous qui confrontons cette perspective analytique aux processus d'action collective, elle en a aussi dans la mesure où elle met en évidence la nécessité, pour engager un véritable mode de relationalité, de passer par une forme de co-limitation de deux processus de subjectivation : celui de l'analysant et celui de l'analyste. L'action de l'analyste qui s'autorise est en même temps limitation interne et limitation externe ; elle est en même temps limitée et limitante. Tout en s'effectuant clairement dans le cadre d'un rôle, elle doit pouvoir être reçue et traduite dans un autre rôle. C'est cette indécision ou cette indétermination qui marque l'intervention de l'analyste, qui la rend si novatrice. Cette intervention ne peut s'appuyer que sur une forme de récursivité laquelle ne pourra être confirmée que par l'engagement de l'autre, c'est-à-dire par le travail sur le quatrième mode, la construction d'une *connaissance spécifique*, liée à cette action.

Or, c'est bien à ce niveau que se posait l'enjeu de la nouvelle généralité recherchée par Althusser. L'engagement de

l'intellectuel ne vaut pas par la position idéale-typique qu'il peut construire par sa participation décalée aux processus d'action collective, elle vaut par une production de connaissance spécifique où disparaît cette position idéale-typique, et où la reconfiguration de l'apport théorique qui en résulte peut être travaillée pour elle-même dans et par la pratique. Et, précisément, ce que met en évidence l'approche relationnelle du processus d'analyse, c'est que l'enjeu d'un tel processus réside dans la construction d'un nouveau mode de relationalité entre l'intellectuel et les masses dans le cours de l'action collective et que l'innovation sociale, le changement et l'émancipation, ne peuvent naître qu'à ce niveau. Précédemment, il ne pouvait être question que de rôles et de miroir sur un horizon de répétition. La *connaissance spécifique* entraîne au contraire un nouveau processus de subjectivation qui dépasse les impasses des processus antérieurs en se construisant sur une expérience de co-limitation.

L'illusion à éviter : la subjectivation automatique du social

Comment mieux définir l'apport d'une telle considération sur l'action collective tirée des réflexions de Mitchell sur la nécessaire reconfiguration du mode de relationalité impliqué par le processus analytique ? Selon nous, cette considération sur la relationalité peut, dans un premier temps, être rapprochée du rôle primordial accordé par Althusser à la Généralité III comme dépassement du moment de la discontinuité qualitative dans la pratique théorique. La question du mode de relationalité exige de mieux comprendre la nature et la fonction du point de basculement vers la *connaissance spécifique* dans les processus d'action collective. Ce basculement est un exercice de limitation de la généralité tant du savoir pratique que du savoir théorique des situations en fonction de leur collaboration.

Ce qui s'y joue, en effet, c'est ce que peut apporter à l'action collective une intervention intellectuelle en sa position idéale-typique de science générale des pratiques sociales ou, selon les termes du *Manifeste communiste* que nous citions plus haut[14], d'« *intelligence théorique du mouvement de l'histoire* ».

L'expression que nous voudrions reprendre à Foucault à cet égard est celle qui parle de « promouvoir de nouvelles formes de subjectivité » (Foucault 1994, 232). Une connaissance spécifique se construit, dans la logique du point de vue que nous avons développé, en fonction du savoir de la subjectivation qu'elle acquiert par sa remise en cause comme forme de généralité. Se spécifier pour une intervention, c'est se fixer sur le mode de relationalité qu'elle engage, c'est-à-dire prendre en compte le travail à réaliser collectivement pour construire un nouveau mode de positionnement informé des blocages antérieurs et qui rende pensables de nouvelles formes de résistance et de construction sociales. Il ne s'agit pas de proposer à l'autre un savoir dont il ne disposerait pas, mais de lui proposer un apprentissage par rapport à sa subjectivité. Ce lien nouveau à autrui infère un nouveau processus de subjectivation, basé sur le déplacement des formes de subjectivité vers un autre mode d'action en commun, à savoir, au sens strict, vers le pouvoir révolutionnaire du social.

Par rapport à ce travail sur les modes de subjectivation sociale, il faut éviter l'illusion entretenue par les deux impasses que nous avons repérées dans les approches actuelles de l'action collective en régime de « sujet faible », des impasses non résolues et pourtant déjà identifiées en partie par la tradition freudo-marxiste. Il s'agit principalement des points aveugles créés par la mise en miroir des masses et des intervenants intellectuels, les derniers pressés de prêter aux masses une réflexivité qu'elles n'ont pas, sans interroger l'ambivalence de leur rapport à l'idéologie, les premières satisfaites de reconnaître aux intellectuels des capacités de guider l'action qu'ils n'ont pas, sans mettre en question le malaise qui trouble leur rapport à la lutte des classes. S'il alimente ce jeu en miroir, le retour contemporain aux théories marxistes de l'action collective risque fondamentalement de manquer les enjeux de relationalité inhérents aux processus d'auto-construction de l'action collective. Car ce que manquent d'abord les croyances dans les capacités d'ajustement spontanées des acteurs, c'est tout le travail nécessaire à l'émergence de modes de relationalité forts et efficaces, c'est-à-dire créateurs de nouveaux rôles et orientés vers des stratégies qui favorisent sur

tous les plans – comportements, affects et rôles – des processus d'auto-transformation. Or de tels processus ne sont rien moins que spontanés ; ils dépendent au contraire d'un travail de transformation des sujets qui les amènent à dépasser les pratiques répétitives de défense et de contrôle des autres pour oser des processus incertains procédant d'actes d'alliance ou de co-création. Sans ce basculement vers une création dans l'autolimitation, aucune forme nouvelle de subjectivité ne peut s'affirmer dans l'espace social et conduire à de nouvelles alliances. Mais le basculement en question n'est lui-même envisageable que dans des processus d'action collective tentant d'interroger leurs blocages relationnels et leurs attaches inconscientes à des modes de réification pour produire de nouveaux rapports au pouvoir dans l'action, c'est-à-dire pour devenir effectivement en eux-mêmes révolutionnaires.

Deux pistes nous semblent donc provisoirement acquises en réponse à la double impasse engendrée par l'action en régime de « sujet faible » :

1/ il ne s'agit pas d'activer des capacités supposées données des sujets, mais l'enjeu est d'agir sur la construction des *modes de relationalité* qui déterminent leurs engagements ;

2/ la transformation des *modes de relationalité* ne relève pas d'une médiation réflexive extérieure offrant une intelligence des lois de l'action collective, mais elle passe par des mécanismes de *limitation* des différents rôles possibles qui doivent être élucidés pour eux-mêmes à partir des processus relationnels.

C'est sur ce point qu'un texte de Franz Fanon nous paraît absolument capital. Le texte s'intitule « L'Algérie se dévoile » (Fanon 1968) et il inaugure le recueil de Fanon consacré aux cinq premières années de lutte de libération en Algérie, de 1954 à 1959. Rappelant la lutte de l'administration coloniale française contre le port du voile en Algérie dans les années 50, Fanon explique comment le mouvement algérien de libration en est venu progressivement à changer ses positions à l'égard de la participation des femmes à la lutte armée et à l'égard des tenues vestimentaires à adopter dans cette optique stratégique. Pour distraire l'occupant et le rassurer, il a d'abord été convenu d'accepter que des femmes combattantes se

dévoilent. Elles devaient aussi s'attirer les bonnes grâces de l'occupant et diminuer sa vigilance. Fanon souligne les conditions d'un tel choix. Pour lui, il n'était pas uniquement d'ordre tactique et stratégique. Il s'agissait d'une décision portant sur l'ensemble des modes de lutte en cours. Cette décision se devait donc d'être justifiable en tant que révolutionnaire et devait donc explicitement se porter sur un choix de type relationnel ; il fallait donner un sens à l'entrée des femmes en guerre. C'était d'elles qu'il fallait parler comme partenaires nouvelles d'une histoire à faire, d'une lutte désormais menée en commun, et non du voile, comme le faisait l'administration coloniale dans sa stratégie réifiante.

C'est donc bien sur le plan d'une transformation des *modes de relationalité* que devait se jouer la signification et le pouvoir révolutionnaires d'une action. Alors que l'administration coloniale rendait le voile visible et tentait de le transformer en objet de transaction grâce auquel il devenait possible de s'accomplir comme sujet, le processus révolutionnaire rendit le voile imprévisible en tant que partie d'un choix collectif où se jouait la place des femmes dans l'action politique. Voilée ou dévoilée, la femme algérienne met à nu le désir de domination de l'étranger sur ce territoire occupé. Le voile ne symbolise pas le centre du problème islamiste, mais le centre d'un désir d'emprise sur ce destin pour en contrôler l'identité. À ce désir d'emprise répond alors le jeu ambivalent d'une résistance contrainte tantôt d'hystériser tantôt de refouler ses modes de subjectivation pour échapper à l'emprise du colon.

C'est parce qu'il parvenait à démasquer ce désir colonial que Fanon pouvait en même temps préparer le terrain à une réflexion sur les identités postcoloniales. Dans son cas, l'avenir autonome et indépendant d'une identité avait un sens. Défaite de l'altitude compulsive de la résistance, cette identité aurait à reconstruire et à réapprendre cette forme d'imprévisibilité qu'elle avait d'abord saisie face à la pulsion mortifère de son annulation par le désir de domination. La subjectivation dépend ainsi du basculement hors du blocage relationnel vers de nouveaux modes de relationalité.

NOTES

[1] Nous analysons longuement les enjeux de ce tournant pragmatiste des sciences sociales dans la deuxième partie de Lenoble et Maesschalck 2010.
[2] Cf., de manière générale, les hypothèses interprétatives présentées par Cefaï 2007.
[3] On trouve une définition du Principe de « responsivité » sur le site du Département de l'administration pénitentiaire de l'État de Washington qui entre parfaitement dans la logique décrite : « The responsivity principle essentially entails providing the right treatment at the right level. An agency can maximize an offender's ability to learn from a rehabilitative intervention by providing cognitive behavioral treatment and support and matching intervention to an offender's learning style, what will motivate an offender to change, abilities and strengths » - Voir le site:
http://offenderchange.org/programs/risk-need-responsivity-model/#sthash.wlnGbKSD.dpuf (page visitée le 12 avril 2014).
[4] On trouvera une présentation des recherches et de l'itinéraire intellectuel de ce militant haïtien dans Maesschalck 1991, 15-108.
[5] Dans cette note (Lévêque 1971, 30-32), l'auteur confronte le fameux texte de Althusser intitulé « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) » (Althusser 1970) avec « Marxisme et humanisme » (Althusser 1965).
[6] Cette préoccupation est reprise dans un petit texte intitulé « Préalables à une mobilisation politique », signé par le Groupe d'Étude de la réalité haïtienne en Europe (GERHA 1971) et qui reprend essentiellement les thèses développées dans Lévêque 1971.
[7] Ce que Balibar désigne, dans *La crainte des masses*, comme « le trouble permanent qu'entretient dans le marxisme sa propre reconnaissance de la lutte des classes » (Balibar 1997, 277).
[8] Cf. le passage de Marx sur le « *gemeinsame Untergang der kämpfenden Klassen* » rappelé dans Balibar 1991, 85.
[9] A cet égard, Balibar rappelle cette proposition de Althusser dans l'Encyclopédie de Garzanti : « Le matérialisme de Marx se mesure non tant au contenu matérialiste de sa théorie qu'à la conscience aiguë et pratique des conditions, des formes et des limites dans lesquelles ces idées peuvent devenir actives. (…) D'où la thèse capitale que, fussent-elles vraies et formellement démontrées, les idées ne peuvent jamais être historiquement actives en personne, mais sous des formes idéologiques de masse, prises dans la lutte des classes » (suivant Balibar 1991, 88).
[10] Cf. Mitchell 2000. On verra également Mitchell 1988 ; ainsi que Mitchell 1993.
[11] « *A new me-you pattern* » (Mitchell 2000, 74).
[12] Cf. Althusser 1965, 186-197, le chapitre intitulé « Processus de la pratique théorique ».
[13] En référence à Winnicott (cf. Mitchell 2000, 138).
[14] Cf. *supra*, note 9, suivant Marx 1977, 170.

RÉFÉRENCES

Althusser, Louis. 1965. *Pour Marx*. Paris : Maspéro.

Althusser, Louis. 1970. « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». *La Pensée* 151 : 3-38.

Badiou, Alain. 1998. *Abrégé de Métapolitique*. Paris : Seuil.

Balibar, Étienne. 1991. *Écrits pour Althusser*. Paris : La Découverte.

Balibar, Étienne. 1997. *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Galilée.

Callon, Michel, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe. 2001. *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*. Paris : Seuil.

Cefaï, Daniel. 2007. *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*. Paris : La Découverte/MAUSS.

Fanon, Franz. 1968. « L'Algérie se dévoile ». Dans *Sociologie d'une révolution*, de Franz Fanon, 16-50. Paris : Maspéro.

Foucault, Michel. 1994. « Le sujet et le pouvoir » : Dans *Dits et écrits*, de Michel Foucault, tome IV, 222-243. Paris : Gallimard.

GERHA. 1971. « Préalables à une mobilisation politique ». *Nouvelle Optique* 1(2) : 35-42.

Lenoble, Jacques et Marc Maesschalck. 2010. *Democracy, Law and Governance*. London : Ashgate.

Lévêque, Karl. 1967. *La philosophie de la connaissance chez Lucien Lévy-Bruhl*. Strasbourg : Thèse de doctorat.

Lévêque, Karl. 1970. « De la théologie politique à la théologie de la révolution ». *Frères du Monde* 64(2) : 26-40.

Lévêque, Karl. 1971. « L'interpellation mystique dans le discours duvalérien ». *Nouvelle Optique* 1(4) : 5-32.

Maesschalck, Marc. 1991. *Jalons pour une nouvelle éthique*. Louvain : Peeters.

Maesschalck, Marc. 2011. « Subjetivação e transformação social. Crítica da renovação em teoria de ação a partir de Karl Lévêque, Etienne Balibar e Louis Althusser ». Dans *Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI*, par A. Rufino Veira (éd.), 177-196. Nova Petropolis (Brasil) : Editora Nova Harmonia.

Marx, Karl. 1977. *Le Manifeste communiste*. Dans *Œuvres* de Karl Marx, tome I. Paris : Gallimard.

Mitchell, Stephen A. 1988. *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*. Cambridge : Harvard University Press.

Mitchell, Stephen A. 1993. *Hope and Dread in Psycho-analysis*. New York : Basic Books.

Mitchell, Stephen A. 1997. *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*. Hillsdale: The Analytic Press.

Mitchell, Stephen A. 2000. *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity*. Hillsdale: The Analytic Press.

Orléan, André. 1999. *Le pouvoir de la finance*. Paris : Odile Jacob.

Orléan, André. 2000. « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier ». *Esprit* 269 : 51-75.

Ostrom, Vincent. 1997. *The Meaning of Democracy and the Vulnerabilities of Democracies*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Rosanvallon, Pierre. 2008. *La légitimité démocratique*. Paris : Seuil.

Sabel, Charles F. et Michael C. Dorf. 2006. *A Constitution of Democratic Experimentalism*. Cambridge : Harvard University Press.

Marc Maesschalck est professeur de philosophie à l'Université catholique de Louvain et directeur de recherche au Centre de Philosophie du Droit. Auteur de nombreux ouvrages sur l'idéalisme l'allemand, l'éthique et la philosophie sociale et politique, ainsi que sur la théorie du droit, il a notamment publié : *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Louvain/Paris, Peeters/Vrin ; *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)* ; *Transformation de l'éthique,* Louvain/Paris, Peeters ; *De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2010. Il a publié récemment avec Jacques Lenoble *L'Action des normes. Éléments pour une théorie de la gouvernance*, Sherbrooke, Les Éditions Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke, 2009 ; *Democracy, Law and Gouvernance,* Aldershot, Ashgate, 2010.

Address:
Marc Maesschalck
Université catholique de Louvain
Centre de Philosophie du Droit, Collège Thomas More
Place Montesquieu, 2 (bte 15),
1348 Louvain-La-Neuve, Belgique
Email: marc.maesschalck@uclouvain.be

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 46-66, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Hegel avec Freud. Psychanalyse, subjectivité et critique sociale dans l'École de Francfort

Louis Carré
FRS-FNRS / Université Libre de Bruxelles

Abstract

Hegel with Freud: Psychoanalysis, Subjectivity, and Social Critique in the Frankfurt School

The Frankfurt School has often been associated to the project of "marrying" Freud's psychoanalysis with a Marxian critique of capitalist societies. This article offers however another version of the link between Critical Theory and psychoanalysis. After having briefly sketched the notion of a "critical theory of society", the Author shows how a critique of modern capitalist societies and Freudian psychoanalysis actually meet at a "methodological" level for which the marriage between Hegel and Freud seems to be the relevant one. As a conclusion, the Author contrasts two kinds of social critique that can be found in the Frankfurt School, which are deeply linked with the first and the latest generation of the Frankfurt School considered in their relation to psychoanalysis.

Keywords: Frankfurt School, Critical Theory, Hegel, Freud, Psychoanalysis, Capitalism, Subjectivity

Un freudo-hégélianisme francfortois

L'appellation générique « École de Francfort » a souvent été associée aux tentatives plus ou moins fructueuses de combiner une théorie de la société d'inspiration marxiste avec certains aspects de la psychologie freudienne des profondeurs. Comprendre la théorie critique francfortoise comme une variante du « freudo-marxisme » contient il est vrai un grain de vérité. Des auteurs réputés appartenir à un tel courant, comme

Erich Fromm, Herbert Marcuse, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, ont tous, à des degrés parfois très divers, réfléchi aux éventuelles contributions de la psychanalyse à un diagnostic critique sur les sociétés capitalistes. Toutefois, vouloir *réduire* l'École de Francfort à un « mariage entre Freud et Marx » (Whitebook 2004) n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes, le principal étant la série d'amendements et de corrections que les auteurs Francfortois ont souhaité apporter tant du côté de Freud que du côté de Marx (ou d'un certain marxisme).

J'aimerais dans ce qui suit aborder la question des rapports entre psychanalyse et théorie critique sous un angle légèrement différent de celui qui est habituellement adopté, un angle qu'on pourrait qualifier de « méthodologique ». S'il est indéniable que l'École de Francfort (et surtout sa première génération) s'est inspiré du *contenu* des écrits « sociologiques » de Freud pour étayer son diagnostic sur l'évolution des sociétés modernes (Genel 2013, 179-192), la réappropriation par la théorie critique des concepts psychanalytiques s'est aussi jouée à un niveau *méthodologique*. Or, s'agissant de la méthode critique, c'est un rapprochement entre Freud et Hegel plutôt qu'entre Freud et Marx qui paraît pertinent pour saisir la spécificité de l'École de Francfort. Mais avant d'opérer ce rapprochement, il me faudra tout d'abord tenter de définir dans ses grandes lignes ce à quoi renvoie l'expression « théorie critique de la société ». Les deux dernières parties de l'article seront consacrées à la manière dont la cure analytique a pu servir de modèle, sur le plan méthodologique, à la critique sociale francfortoise et aux deux types de critique sociale qui, au fil des générations, se sont dégagés des travaux de l'École de Francfort.

Qu'est-ce qu'une théorie critique de la société ?

L'expression « théorie critique de la société » renvoie à un courant de pensée initié par un groupe de chercheurs dans l'atmosphère agitée de l'Allemagne des années 1930. À travers leurs recherches menées au sein de l'*Institut de recherche*

sociale à Francfort, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin et Herbert Marcuse pour ne citer que les plus connus, ont tenté de revitaliser la tradition du « marxisme occidental » en lui insufflant des réflexions philosophiques originales. Ce moment fondateur s'est prolongé, au gré des transformations parfois catastrophiques qu'ont connues les sociétés capitalistes au XXe siècle, jusqu'à nous dans les figures de Jürgen Habermas et d'Axel Honneth. Nonobstant leurs divergences, voire leurs oppositions théoriques, les représentants de ce qu'on a tardivement appelé l'École de Francfort témoignent d'un « style de pensée » (Durand-Gasselin 2012) qui se caractérise par un souci de réfléchir le temps présent en vue de dégager des perspectives d'émancipation tant individuelle que collective. Ce « style de pensée » ne suffit toutefois pas encore à saisir la spécificité francfortoise d'une « théorie critique de la société » par rapport à d'autres approches nées dans le giron du « marxisme occidental ». Il s'agira d'abord de définir, même rapidement, ce que contient le syntagme en s'attardant sur ses différentes composantes : « théorie », « critique » et « société ». Chacune de ces composantes comporte des nœuds conceptuels qui pourraient bien caractériser en propre ladite École de Francfort.

Les Francfortois partent d'une acception relativement commune du terme *théorie*. Une théorie scientifique consiste en un ensemble d'énoncés susceptibles d'être vérifiés par rapport à l'objet qu'elle vise à investiguer. Cette conception classique de la théorie a cependant fait l'objet d'un remodelage en interne, comme le montre la distinction, formulée par Horkheimer en 1937 dans un article qui a eu après coup valeur de manifeste, entre « théorie traditionnelle » et « théorie critique » (Horkheimer 1974). Là où la première forme de théorie en reste naïvement à la simple description d'états de fait, description qui tend à masquer sa propre activité de théorisation, la seconde s'engage quant à elle dans un processus de réflexion critique sur l'acte même de théoriser[1]. Dénonçant la fétichisation du donné propre au positivisme sous-jacent à la « théorie traditionnelle », la « théorie critique » entend de son côté mettre en branle les catégories héritées des sciences particulières qui, dans leur division même, participent à la

réification du monde social dans son ensemble. La théorie critique a pour présupposé que toute connaissance correspond à une activité s'inscrivant dans un contexte social plus large. Cette nécessaire prise en compte de l'inscription de l'activité théorique dans le contexte des sociétés capitalistes s'accompagne en même temps d'un intérêt affiché à l'émancipation. Il en ressort une première tension que les tenants de l'École de Francfort ont pleinement voulu assumer (Bubner 1972, Theunissen 2005). La théorie critique doit *à la fois* prendre la mesure de sa propre dépendance à l'égard du « contexte total d'aveuglement » (*totaler Verblendungs-zusammenhang*) dont relèvent les sociétés du capitalisme tardif *et* faire droit aux possibles émancipations que cette même réification sociale en voie de généralisation entrave. L'objet que la théorie critique se donne pour but de vérifier renvoie alors à la « possibilité réelle »[2] d'une société émancipée dont la présence se laisse deviner à même le regard lucide et intransigeant que le théoricien critique pose sur la réalité sociale existante. La théorie critique repose sur une « vérité à faire » plutôt que sur une « vérité à constater » (Geuss 1981). L'hypothèse d'une « vérité à faire » repose le problème classique au sein du marxisme de l'articulation de la théorie et de la pratique. Tout en préservant l'autonomie de la théorie face aux pratiques sociales existantes, l'espoir dans le programme « jeune hégélien » d'une réalisation pratique de la philosophie n'a pas complètement été abandonné par les Francfortois.

De Kant et de Hegel, les représentants de l'École de Francfort héritent d'une conception de la *critique* en termes de réflexion de la raison sur elle-même. L'auto-réflexion (*Selbstreflexion*) de la raison est déjà à l'œuvre dans la distinction entre « théorie critique » et « théorie traditionnelle » où il s'agit d'opposer à l'aveuglement dogmatique du positivisme le travail conscient de l'activité théoricienne. Mais elle s'impose aussi face aux tentations « irrationalistes » apparues dans le cadre de la modernité que les Francfortois interprètent comme autant de symptômes révélateurs des déformations « pathologiques » de la raison[3]. Même dans la *Dialectique de la raison*, la critique radicale à laquelle Adorno et Horkheimer soumettent la raison occidentale porte moins sur

la raison en tant que telle que sur une forme historiquement dominante de rationalité, leur idée étant de malgré tout « sauver les Lumières ». De Kant et de Hegel, les Francfortois ont retenu que la *Vernunft* ne se réduit pas au *Verstand*, même si de fait les rapports entre raison émancipatrice et raison dominatrice se trouvent chez eux dialectisés. Il s'en dégage une deuxième tension que véhicule l'idée de « critique immanente ». D'une part, la raison fournit à la théorie critique une série de critères de vérité à partir desquels la réalité sociale existante peut être évaluée de manière critique en vue de sa transformation. Mais, d'autre part, les critères rationnels de la critique, loin de revêtir les traits d'un a priori transhistorique, sont à puiser dans la réalité sociale elle-même, et plus particulièrement dans les processus historiques d'émancipation qui, bien qu'entravés, continuent de la traverser. La raison moderne et son idéal d'autonomie trouvent ainsi à *se* critiquer à travers la « mise au jour » (Honneth 2006a) des formes déficientes, « pathologiques », de rationalité sociale.

Enfin, derrière le terme *société*, l'École de Francfort vise non pas la société humaine en général, mais la forme sociale spécifique du « capitalisme tardif » (*Spätkapitalismus*). Tant Horkheimer et Adorno que Habermas et Honneth ont entériné l'échec aussi bien de la prévision d'un auto-effondrement des sociétés capitalistes que des révolutions prolétariennes qui étaient censées accompagner leur fin. Le capitalisme libéralo-bourgeois du XIXe siècle n'a pas fait place à une société de libres producteurs. Par contre, il a muté successivement en un capitalisme des monopoles, voire en un capitalisme d'État (Horkheimer 2009b), en un capitalisme fordiste (Habermas 2012) et en un capitalisme néolibéral (Honneth 2006b). Les diverses mutations des sociétés capitalistes expliquent pour partie les différences, du point de vue du contenu autant que de la forme, entre les diagnostics posés par ces trois générations successives. En faisant toutefois abstraction de ces différences, se dégage du terme « société » une troisième et dernière tension qui synthétise à bien des égards les deux précédentes. En raison de la nature autoréflexive de la théorie critique, la « société » qui fait l'*objet* de la critique est en même temps posée comme le *sujet* porteur de la critique. Qu'il s'agisse de la classe

ouvrière (chez le premier Horkheimer), de l'avant-garde artistique (chez Adorno et Benjamin), de l'espace public démocratique (chez Habermas) ou encore des groupes sociaux victimes de dénis de reconnaissance (chez Honneth), la théorie critique des sociétés capitalistes a toujours adressé son message à un destinataire privilégié dans l'espoir que s'opère avec et à travers lui une transformation pratique de la réalité sociale existante. La tension réside ici dans le fait que l'objet de la critique (les sociétés capitalistes) contient, au titre de « possibilité réelle », le sujet émancipateur de la critique. Parties prenantes de l'objet de la critique, les sujets de la critique sont en même temps supposés capables de transformer de l'intérieur la réalité sociale existante et d'ainsi réaliser la « vérité à faire » de la théorie.

La décomposition du syntagme « théorie critique de la société » laisse donc apercevoir trois tensions dont on peut estimer qu'elles caractérisent en propre l'École de Francfort : tensions liées à l'idée de « vérité à faire », de critique immanente de la raison et de sujet-objet de la critique. Je me propose ici de considérer plus particulièrement la dernière tension, dans la mesure où elle est celle vers laquelle les deux autres paraissent converger. Elle est également celle où apparaît le plus clairement l'apport qu'a pu représenter la psychanalyse à la théorie critique de l'École de Francfort. La tension qui habite le sujet-objet de la critique sociale a en grande partie pu être thématisée grâce à l'outil conceptuel fourni par la psychanalyse. Pour faire usage d'une notion freudienne, le sujet présupposé par la théorie critique de la société est un sujet qui apparaît comme étant de part en part « clivé » (*gespaltet*). Le sujet de la critique n'est pas immédiatement donné à lui-même sur le mode de la transparence immédiate ; il est au contraire le résultat d'un processus de subjectivation toujours à reprendre.

Hegel avec Freud : le sujet « clivé » de la critique

C'est sur le plan du statut du sujet « clivé » de la critique que la « comparaison qui ne va pas de soi » (Green 1993, 43)

entre Hegel et Freud fait sens pour la théorie critique francfortoise. Ces deux auteurs peuvent légitimement être considérés, en compagnie de Marx et de Weber, comme les sources théoriques les plus importantes de l'École de Francfort. La comparaison entre Hegel et Freud va pourtant d'autant moins de soi que le premier est aux yeux du second un représentant emblématique de la *Weltanschauung* qu'incarne la philosophie en général. La découverte freudienne du continent de l'inconscient s'est accompagnée d'une charge contre les philosophes qui ramènent l'ensemble de l'appareil psychique au phénomène de la conscience[4]. À l'un des rares endroits où il se réfère à la « philosophie hégélienne », Freud n'y voit qu'« obscurité » (Assoun 1995, 351-352). Mais le reproche d'« obscurité » adressé par Freud à Hegel pourrait bien s'avérer être finalement une louange de la part du psychologue des profondeurs. À y regarder de plus près, l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* et celui de *L'interprétation des rêves* partagent une conception similaire de la subjectivité autour de son « clivage » constitutif. La charge de Freud contre les philosophies de la conscience ne touche pas Hegel dont l'idée d'une « science de l'expérience de la conscience » exposée tout au long de la *Phénoménologie* a précisément pour moteur le fait que la « conscience » n'est qu'une qualité superficielle, dérivée, phénoménale, du « concept » et de l'« esprit ». Hegel l'indique dès la *Préface* lorsqu'il caractérise le parcours phénoménologique qui s'effectue « dans le dos » de la conscience comme la dynamique de l'« égalité <du soi> *se reconstituant* ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai » (Hegel 1941, 18). Loin de toute « unité originaire » ou « immédiate », le soi doit séjourner au sein de sa propre altérité avant d'accéder à la connaissance de lui-même. La préalable altération de soi est la condition nécessaire à la « conscience de soi ». Celle-ci ne signifie pourtant pas non plus un point de non-retour dans l'expérience phénoménologique, puisqu'elle est l'occasion d'une relance du processus au travers duquel apparaît le concept de l'esprit.

Mais si le sujet n'est jamais immédiatement donné à lui-même sur le mode de la transparence, son « clivage » ne le condamne pas pour autant à une pure dispersion ou à

l'éclatement. Tant Hegel que Freud assument l'idée selon laquelle la fissure originaire du sujet, sa non-coïncidence avec lui-même, son « clivage » constitutif, a pour horizon sa capacité à « lier », à « articuler », ses expériences. Chez Freud, le travail psycho-analytique, qui met au jour la « guerre civile » au sein de l'appareil psychique entre les différentes instances (moi, surmoi, ça), va de pair avec un travail de psycho-synthèse, de reconstruction, de réparation et de guérison, dont la cure se veut l'opérateur. De même, chez Hegel, la non-identité immédiate à soi du sujet est l'amorce à la dynamique même de l'esprit qui est d'« être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre ». Autrement dit, il subsiste une possible « liaison » (*Bindung*) du sujet au cœur même de son « clivage » originaire ; inversement la « blessure » du sujet, dont le moi conscient n'est que le symptôme, en appelle au besoin de « guérison » sous la forme d'une « réconciliation » (*Versöhnung*) du sujet avec sa propre histoire. Freud a ainsi toujours fixé pour objectif à la cure analytique de reconstituer l'histoire morcelée du sujet en lui permettant de se libérer des symptômes dont il souffre.

Hegel conçoit le « savoir absolu » avec lequel s'achève la *Phénoménologie de l'esprit* comme la récapitulation remémorative (*Erinnerung*) des expériences successives de la conscience. Le « savoir absolu » n'équivaut pas à une transparence enfin retrouvée du sujet avec lui-même ; il correspond bien plutôt à son « histoire comprise » (*begriffene Geschichte*), cette histoire au cours de laquelle le sujet est rendu compréhensible à lui-même à travers les multiples épreuves d'altérité qu'il a pu traverser. Le « savoir absolu » hégélien mériterait, à l'instar de l'analyse freudienne, le qualificatif d'« infini » ou d'« interminable » (Freud 2010) : le « savoir absolu » et la guérison du patient au sein de la cure analytique sont toujours à reprendre parce que toujours relancés par l'écart constitutif de la subjectivité avec elle-même.

La comparaison, ici brièvement tentée, entre Hegel et Freud ne doit pas nous faire oublier les différences de taille qui demeurent entre la philosophie spéculative de l'un et la psychologie des profondeurs de l'autre. On ne trouvera qu'avec peine chez le philosophe allemand une théorie aussi poussée de l'inconscient et de l'appareil psychique que celle développée par

le médecin autrichien. Mais le parallèle entre freudisme et hégélianisme peut néanmoins nous aider à mieux cerner le type de subjectivité dont part la théorie critique francfortoise. Là aussi le sujet de la critique n'est pas immédiatement donné à lui-même de manière transparente, il répond par contre à un travail de subjectivation à faire et à refaire. Ceci explique notamment la manière dont les Francfortois ont toujours insisté non pas sur une « société *libre* » – notion statique qui, dans l'état actuel des choses, ne peut que renvoyer à l'imposition d'un voile idéologique sur la réalité sociale existante –, mais sur une « société *émancipée* », sur une société *en cours d'*émancipation. Lors de ce processus d'émancipation sociale, le théoricien critique est amené à endosser un rôle par rapport au destinataire de la critique, un rôle comparable à celui du philosophe hégélien dans le parcours phénoménologique de la conscience ou à celui de l'analyste vis-à-vis de l'analysant au sein de la cure.

La cure analytique comme modèle de critique sociale

Afin de préciser l'intervention du théoricien face au sujet-objet de la critique, il est possible de la mettre en parallèle avec le dispositif de la cure imaginé par Freud. Dans les deux cas, nous avons affaire à un travail qui porte prioritairement sur les *résistances* opposées par les destinataires aux messages délivrés par le théoricien ou le psychanalyste. De son côté, Freud a progressivement développé sa méthode de la cure analytique en la démarquant d'autres méthodes qui avaient cours à son époque, dont celle de l'hypnose. Par rapport aux traditionnelles méthodes de « suggestion » et d'hypnose pratiquées par l'École de Nancy, la cure analytique a voulu replacer le patient au cœur du dispositif thérapeutique non pas en éliminant purement et simplement ses résistances au moyen de la suggestion mais en travaillant *avec* lui *sur* elles. Ce lent travail avec le patient sur ses propres résistances passe par la mise au jour de la dynamique du transfert qui forme l'épicentre du dispositif de la cure. De même, les théoriciens critiques de l'École de Francfort se sont toujours méfiés des tentatives

consistant à asséner telles quelles une série de vérités toutes faites aux destinataires de la critique sociale. En vertu du postulat propre à une « critique immanente », le processus d'émancipation auquel la critique sociale doit contribuer ne peut avoir lieu qu'à partir de la société elle-même. Sur ce point, Freud et les Francfortois prennent au mot la recommandation méthodologique formulée naguère par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* selon laquelle il ne s'agit pas d'imposer de l'extérieur à la « conscience naturelle » une quelconque vérité, mais de l'accompagner dans son propre mouvement de vérification et de libération qui est aussi, nécessairement, un « chemin du *doute* » (Hegel 1941, 69).

Dans un texte datant de 1914, Freud a résumé les principes fondamentaux de la cure analytique à partir de trois notions clés : la « remémoration » (*Erinnern*), la « répétition » (*Wiederholen*) et la « perlaboration » (*Durcharbeiten*). La « remémoration » correspond au processus d'anamnèse qui doit à terme permettre au patient de « se libérer de ses symptômes » en en reconstituant l'histoire morcelée. Ce processus de remémoration est entravé par le complexe de répétition au cours duquel le patient reproduit en acte, sans en avoir ni la conscience ni a fortiori le souvenir, ses lésions et traumatismes passés : « l'analysé ne se *remémore* absolument rien de ce qui est oublié et refoulé, mais il l'*agit*. Il ne le reproduit pas sous forme de souvenir, mais sous forme d'acte, il le *répète*, naturellement sans savoir qu'il le répète » (Freud 2005, 190). Le dispositif de la cure permet, en jouant sur la dynamique du transfert, de remettre en scène le traumatisme à l'origine des résistances. C'est à mesure qu'avec l'aide de l'analyste le souvenir conscient se substitue à la répétition inconsciente que les multiples résistances dont relèvent les symptômes se lèvent : « Cet état de maladie est donc amené pièce par pièce dans l'horizon et dans le domaine d'action de la cure ; et alors que le malade le vit comme quelque chose de réel et d'actuel, nous avons à y opérer le travail thérapeutique qui consiste pour une bonne part à ramener les choses au passé » (Freud 2005, 191). Comme le souligne Freud, la levée des résistances et des symptômes ne pourra toutefois opérer que grâce à la participation active du patient, sa « perlaboration » formant la

condition indispensable à sa guérison. Freud remarque que « le fait de nommer la résistance peut ne pas avoir pour conséquence la cessation immédiate de celle-ci. On doit laisser au malade le temps de se plonger dans la résistance qui lui est inconnue, de la *perlaborer*, de la surmonter, tandis que, défiant la résistance, il poursuit son travail selon la règle fondamentale de l'analyse. C'est seulement au paroxysme de cette résistance que l'on découvre alors dans un travail commun avec l'analysé les motions pulsionnelles refoulées qui alimentent celle-ci, le patient se convainquant de l'existence et de la puissance de ces motions en vivant une telle expérience » (Freud 2005, 195).

Le dispositif de la cure analytique a pu servir de modèle méthodologique à l'intervention du théoricien clinique sur au moins quatre points. Premièrement, la pratique psychanalytique et la théorie critique s'accordent toutes deux pour mettre en question la « suggestion » comme rapport de domination entre une personne réputée toute-puissante et un sujet sans défense[5]. Même si la « suggestion » occupe aussi une importante fonction dans le dispositif de la cure, particulièrement lors du transfert, Freud a toujours insisté sur le fait que la spécificité de la psychanalyse par rapport à d'autres types de thérapie résidait dans sa manière de travailler consciemment sur les mécanismes de transfert et d'identification, par exemple en déjouant la projection du patient vis-à-vis de l'analyste comme un résidu de son identification aux figures de l'autorité parentale. À la différence de l'hypnose ou d'autres méthodes thérapeutiques qui ne conscientisent pas le rapport transférentiel, la cure analytique entend préserver l'indépendance du patient en instrumentalisant la suggestion à des fins thérapeutiques. Dans leur *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer se sont approprié la catégorie freudienne de la « suggestion » pour décrire les mécanismes d'aveuglement produits par le « monde administré » dans son ensemble. « La réalité – écrivent-ils dans l'un des fragments – n'exerce pas seulement sa contrainte sur les hommes à travers la violence physique et les intérêts matériels, mais aussi par un pouvoir de suggestion illimitée (*übermächtige Suggestion*) » (Adorno et Horkheimer 1974, 265). Face à la suggestion généralisée, toute-puissante, du « monde

administré », la philosophie critique se pose en « entreprise de résistance à la suggestion ». On retrouve ainsi chez Adorno et Horkheimer une même insistance sur la nécessaire « perlaboration » du sujet de la critique : « l'aspect essentiel de la vérité est justement que l'on y prenne part en tant que sujet actif. On peut entendre des propositions qui sont vraies, mais on ne découvre leur vérité que si l'on pense pendant qu'elles sont prononcées et qu'ensuite on continue à penser » (Adorno et Horkheimer 1974, 267).

Ensuite, les « pathologies » des sociétés capitalistes résultent d'un processus d'oubli et de refoulement similaire à celui des symptômes dont souffre le malade névrosé. « Toute réification est un acte d'oubli », écrivait Adorno dans une lettre adressée à Benjamin (Adorno et Benjamin 2002, 367). Le projet d'une « dialectique de la raison » apparaît comme une sorte de psychanalyse en grand format de la raison occidentale. Le travail de « remémoration » porte sur les affinités originaires qu'entretient la raison éclairée avec ses prétendus contraires que sont la barbarie et le mythe. Comme dans le cas de la cure analytique, il s'agit là aussi de rejouer au présent, sur la scène de la critique, les traumatismes passés de la raison afin de susciter chez les destinataires de la critique une dynamique d'émancipation. Chez des auteurs plus tardifs de l'École de Francfort comme Habermas et Honneth, le travail de « remémoration » critique porte moins sur les blessures originaires de la modernité que sur les traces d'émancipation qu'elle a pu laisser au titre de « projet inachevé » et qu'il s'agit en quelque sorte de réactiver. Mais, qu'il s'agisse d'une version négative ou au contraire d'une version positive de la dialectique des sociétés modernes, la critique consistera dans les deux cas en un travail de remémoration *au présent* dont l'effet thérapeutique est de briser la répétition qui est à la source de la réification du monde social.

Troisièmement, la théorie critique francfortoise a pu trouver dans la cure analytique une manière inédite d'articuler théorie et pratique. Freud s'est toujours défié de la « sorcière » de la théorie pure en mettant en avant le caractère expérimental de la psychanalyse. L'expérience de la cure est le laboratoire où se forgent les outils conceptuels du

psychanalyste. En tant que science expérimentale dont les concepts sont sans cesse soumis à l'examen dans la cure, la psychanalyse a également pour particularité de viser une transformation du sujet en vue de sa guérison. Comme l'a indiqué le jeune Habermas dans *Connaissance et intérêt*, la psychanalyse relève en ce sens du même modèle de science « auto-réflexive » que la critique des idéologies (*Ideologiekritik*) (Habermas 1976). Ces deux formes de savoir critique cherchent à articuler théorie et pratique de façon à rendre possible l'émancipation de leur « objet » de savoir. Tant pour la psychanalyse que pour la théorie critique, il s'agit alors d'éviter le double écueil qui consisterait, d'une part, à découpler la théorie de toute pratique en la condamnant à l'inefficience et, d'autre part, à dissoudre la théorie dans la pratique en lui enlevant toute prétention critique face à la réalité sociale ou à l'état psychique existants.

Enfin, dernier point de convergence entre la cure analytique et l'intervention du théoricien critique, le rapport entre l'analyste-théoricien critique et le patient-sujet de l'émancipation s'inscrit dans un cadre « communicationnel ». C'est à nouveau Habermas, dans *Connaissance et intérêt*, qui, au sein de la tradition francfortoise, a le plus insisté sur cette terre commune à la psychanalyse et à la théorie critique, même si l'idée d'un destinataire de la critique, présent dès la première génération de l'École de Francfort, la suggérait déjà. Comme le souligne Habermas, « l'autoréflexion » suscitée par la cure analytique ou la critique sociale ne s'effectue pas *in foro interno*, mais participe d'une situation dialogique que la psychanalyse freudienne (et post-freudienne) a thématisée par les notions de transfert et de contre-transfert[6]. La scène de l'inconscient sur laquelle les lésions du sujet sont amenées à être rejouées et que la cure et la critique sociale dramatisent chacune à leur façon décrit un espace de dialogue entre l'analyste-théoricien critique et le patient-sujet de la critique. Un espace au sein duquel un travail *du* et *avec* le sujet « clivé » sur les résistances pourra opérer dans le but de recollecter ses expériences morcelées.

Deux modèles de critique sociale

La question se pose de savoir à quel type de « dialogue » correspond le rapport entre l'analyste-théoricien critique et le patient-sujet de la critique. Au niveau du dispositif de la cure, Freud ne considérait pas l'analyste et l'analysant comme étant situés sur un même pied d'égalité. Si le dialogue entre l'un et l'autre forme le cœur de la cure psychanalytique, un tel dialogue en reste cependant à un rapport d'asymétrie entre un « sujet supposé savoir » (Lacan) et un sujet en quête de vérité quant à sa propre histoire. C'est d'un même rapport d'asymétrie que sont partis les Francfortois de la première génération, surtout Adorno et Horkheimer dans leur *Dialectique de la raison*, pour développer leur critique sociale du « monde administré ». Puisque « l'idéologie nouvelle a pour objet le monde comme tel » (Adorno et Horkheimer 1974, 157), la perspective à partir de laquelle s'énonce la critique renvoie à un monde autre qui n'est pas (encore) celui de ses destinataires, de sorte que là aussi le théoricien critique et le sujet de la critique ne se trouvent pas exactement sur le même plan. Adorno et Horkheimer avaient ainsi adressé leur *Dialectique de la raison* à « un témoin imaginaire auquel nous laissons notre message afin qu'il ne disparaisse pas entièrement avec nous » (Adorno et Horkheimer 1974, 279).

C'est l'asymétrie résiduelle entre le théoricien critique et le sujet de la critique qui a motivé Habermas, au début des années 1970, à abandonner progressivement le modèle de l'autoréflexion au profit d'un modèle de reconstruction. Après la publication de *Connaissance et intérêt*, où le modèle de l'autoréflexion fourni par la psychanalyse et la critique de l'idéologie était encore privilégié, Habermas a voulu distinguer entre deux types de réflexion critique. L'une porte sur « les limitations produites inconsciemment auxquelles se soumet dans son procès de formation même un sujet déterminé (ou un groupe déterminé de sujets ou un sujet générique déterminé) » ; l'autre sur « les conditions de possibilité des compétences du sujet connaissant, parlant et agissant en général » (Habermas 1976, 367). L'abandon du premier type de réflexivité (l'autoréflexion à l'œuvre dans les sciences critiques que sont la

psychanalyse et la critique des idéologies) au profit du second (la reconstruction des compétences proposée notamment par la pragmatique des actes de langage) a annoncé le « tournant communicationnel » de la théorie critique (Wellmer 1976). On peut interpréter un tel tournant comme une tentative de la part de Habermas d'égaliser le rapport entre théoricien critique et sujet de la critique. La tâche du théoricien critique consiste à « reconstruire » les compétences critiques dont disposent d'ores et déjà les sujets en tant qu'êtres socialisés dans l'élément de l'intercompréhension langagière. Pour Habermas, seule « une pragmatique universelle qui saisit de manière générale les conditions de possibilité de l'accord langagier » constitue désormais « la base théorique servant à expliquer les communications systématiquement déformées et les procès de socialisation déviants » (Habermas 1976, 369)[7]. Le geste méthodologique d'égalisation des conditions de dialogue entre le théoricien critique et le sujet de la critique a eu pour conséquence sinon une « excommunication de la psychanalyse » (Assoun 2002, 140), du moins une révision à la baisse de l'apport du freudisme à une théorie critique de la société. Délaissant la référence à la psychologie freudienne des profondeurs pour se tourner du côté de la psychologie génétique de Piaget et de Kohlberg, la théorie habermassienne de l'agir communicationnel s'intéresse moins à un travail de fond sur les résistances inconscientes des destinataires de la critique qu'à une reconstruction de leurs compétences rationnelles.

Même s'il s'inscrit dans le « tournant communicationnel » amorcé par Habermas, Axel Honneth a dans ses premiers travaux reposé le problème du destinataire de la critique. Il remarque que l'espace public de communication, que Habermas conçoit pourtant comme le lieu par excellence où la critique sociale est susceptible de s'exercer en acte, n'est pas exempt de « refoulements » et de « résistances ». Honneth s'appuie sur une analyse des « sentiments d'injustice » qu'éprouvent les classes sociales défavorisées (Honneth 2006c). Ces affects moraux, les classes culturellement dominées sont incapables de les articuler dans les termes de la « morale hégémonique ». La communication publique « refoule » une série d'attentes normatives portées par

les classes dominées. Dans la mesure où elle se propose de partir d'un en-deçà de la communication langagière, une théorie de la reconnaissance doit fournir un vocabulaire commun aux différents ressentis d'injustice dans le but de leur frayer un passage vers l'arène légitime de la discussion publique. Dans ses derniers travaux, Honneth semble pourtant avoir abandonné un modèle de critique sociale où le théoricien joue un rôle de relai par rapport aux attentes tacites de reconnaissance. Il défend désormais l'idée d'une « reconstruction normative » des principes de reconnaissance auxquels les sujets victimes de déni et de mépris peuvent à tout moment faire appel afin de faire valoir leurs aspirations à une société plus juste.

Par-delà ses trois générations successives, le débat interne à l'École de Francfort permet de dégager deux voies pour la critique sociale aujourd'hui. L'alternative serait la suivante : soit l'on admet, avec la première génération, une asymétrie entre le savoir critique et le savoir profane (même si cette asymétrie reste résiduelle puisque ces deux formes de savoir se recoupent lors du processus d'émancipation) ; soit l'on part, à l'instar de Habermas après son « tournant communicationnel » et de Honneth dans ses derniers travaux, d'une foncière égalité de l'un et de l'autre en matière de ressources critiques[8]. Chacun de ces deux modèles de critique sociale a, pour ainsi dire, l'avantage de ses défauts. Dans le premier cas, le théoricien risque de perdre les liens qui sont censés l'attacher au sujet de la critique en adoptant à son égard une position de surplomb savant. Pris dans un processus généralisé de réification sociale, le destinataire de la critique semble réduit au statut de simple « objet » de la critique. Dans le second cas, c'est le potentiel critique de la théorie qui s'amenuise en se contentant de « reconstruire » les compétences et les normes dont disposent déjà les sujets. Si les sujets sont d'emblée armés de toutes compétences nécessaires à la critique, en quoi consiste encore la teneur spécifiquement critique du message adressé par la théorie ? On comprend mieux comment, chez les représentants tardifs de l'École de Francfort, les hypothèses d'un inconscient social et d'un « clivage » constitutif du sujet ont perdu l'utilité théorique qu'elles

avaient pu avoir aux yeux des premières générations. Mais inversement le danger existe aussi, au sein d'un modèle « reconstructif » de critique sociale, de reconduire une conception de la subjectivité transparente à elle-même : de par leur socialisation dans les milieux de la communication langagière ou de la reconnaissance, les sujets bénéficient en l'état de toutes les compétences rationnelles nécessaires à la critique de la réalité sociale existante[9].

Plutôt que de vouloir trancher entre ces deux branches de l'alternative, il serait peut-être plus intéressant de « séjourner » dans la tension inhérente au sujet-objet de la critique. La tension qui habite le sujet-objet de la critique se cristallise autour des deux formes de « résistance » qu'oppose le sujet de la critique : « résistance » au message adressé par la théorie critique, mais aussi « résistance » (potentiellement réelle) à la réalité sociale existante. Le « clivage » constitutif du sujet de la critique consiste en un mouvement balancier entre ces deux formes de résistance, qui, pour opposées qu'elles soient, ne proviennent pas moins du même sujet. La résistance opposée par le sujet au message du théoricien critique, cette forme de résistance qui fait l'objet du travail de la critique *sur* et *avec* lui, marque l'impossibilité de réduire totalement le sujet au rang d'objet pour la théorie sociale, et donc aussi la « possibilité réelle » pour le sujet de résister à l'ordre social existant. Ce paradoxe qui semble traverser la critique sociale d'inspiration francfortoise, l'outil psychanalytique offert par Freud permet non pas de le trancher définitivement mais de le maintenir vivant dans sa propre contradiction.

NOTES

[1] « La genèse sociale des problèmes, les situations réelles dans lesquelles la théorie traditionnelle est utilisée, les buts auxquels elle est appliquée lui apparaissent comme situés en dehors d'elle-même. La théorie critique, elle, prend pour objet les hommes en tant que producteurs de la totalité des formes que leur vie revêt dans l'histoire » (Horkheimer 1974, 80).

[2] Comme le remarque Marcuse dans une « Note sur la dialectique », « ce-qui-est *repousse* ce-qui-n'est-pas et, ce faisant, repousse ses propres possibilités réelles ; par conséquent, exprimer et définir ce-qui-est dans ses propres termes, c'est déformer et falsifier la réalité. La *réalité* (*Wirklichkeit*) est autre

chose et bien davantage que ce qui est codifié dans la logique et dans le langage des *faits* » (Marcuse 1968, 45).

[3] Voir à ce sujet, à cinquante ans d'intervalle, les critiques par Horkheimer de la *Lebensphilosophie* nietzschéano-bergsonienne (Horkheimer 2009a) et par Habermas du « poststructuralisme » français (Habermas 1988).

[4] « Que peut donc dire le philosophe d'une doctrine comme la psychanalyse, qui affirme que l'animique est bien plutôt *inconscient* en soi, que la conscientialité n'est qu'une qualité qui peut ou non s'adjoindre à tel ou tel acte animique et qui éventuellement ne change rien d'autre à celui-ci si elle manque. » (Freud 1992, 129)

[5] « Il y a encore beaucoup de choses en elle dont il faut reconnaître qu'elles sont incomprises, qu'elles sont mystiques. Elle comporte une adjonction de paralysie provenant du rapport d'un être surpuissant à un être impuissant, en désaide, ce qui en quelque sorte fait la transition avec l'hypnose d'effroi des animaux » (Freud 1991, 53).

[6] « L'auto-réflexion n'est pas un mouvement solitaire, elle est liée à l'intersubjectivité d'une communication langagière avec autrui ; la conscience de soi ne se constitue finalement que sur la base d'une reconnaissance réciproque. Lorsque le médecin conduit le malade à se détacher de la situation de transfert et lui rend sa liberté comme moi autonome, les sujets doivent prendre l'un envers l'autre une position dans laquelle le malade guéri sait que l'identité du moi n'est possible que par l'identité de l'autre qui le reconnaît, identité qui dépend à son tour de sa propre reconnaissance » (Habermas 1976, p. 269).

[7] Les deux extraits précités sont tirés de la Postface à *Connaissance et intérêt* datant de 1973. Pour une explication du changement opéré par Habermas, voir également (Habermas 2003).

[8] Notons que c'est autour de ces deux modèles de critique sociale que s'est également joué, du côté français, le débat entre Althusser et Rancière (Rancière 2012) ainsi qu'entre la « sociologie critique » de Bourdieu et la « sociologie de la critique » de Boltanski-Thevenot (voir à ce propos Genel 2013, 414-421).

[9] Pierre-Laurent Assoun évoque l'excommunication de l'inconscient par la théorie habermassienne de l'agir communicationnel en ces termes : « Ce qui est irruption d'un dedans indialectisable se trouve ramené à une sorte de "malentendu" — au sens littéral — de soi avec soi-même. » (Assoun 2002, 142) Pour une critique « freudienne » de la théorie de la reconnaissance de Honneth, voir Karsenti 2013.

RÉFÉRENCES

Adorno, Theodor et Max Horkheimer. 1974. *La Dialectique de la raison.* Paris : Gallimard.

Adorno, Theodor et Walter Benjamin. 2002. *Correspondance (1928-1940).* Paris : La Fabrique.

Assoun, Pierre-Laurent. 1995. *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris : Presses universitaires de France.

Assoun, Pierre-Laurent. 2002. « Psychanalyse et théorie critique. Généalogie d'un lien ». *Tumultes* 17-18 : 129-146.

Bubner, Rüdiger. 1972. « Qu'est-ce que la théorie critique ? ». *Archives de philosophie* 35 : 382.

Durand-Gasselin, Jean-Marc. 2012. *L'École de Francfort*. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1991. « Psychologie des masses et analyse du moi ». Dans *Œuvres complètes* de Sigmund Freud, sous la direction de Jean Laplanche, tome XVI (1921-1923), 1-84. Paris : Presses universitaires de France.

Freud, Sigmund. 1992. « Les résistances contre la psychanalyse ». Dans *Œuvres complètes* de Sigmund Freud, sous la direction de Jean Laplanche, tome XVII (1923-1925), 123-136. Paris : Presses universitaires de France.

Freud, Sigmund. 2005. « Remémoration, répétition et perlaboration ». Dans *Œuvres complètes* de Sigmund Freud, sous la direction de Jean Laplanche, tome XII (1913-1914), 185-196. Paris : Presses universitaires de France.

Freud, Sigmund. 2010. « L'analyse finie et l'analyse infinie ». Dans *Œuvres complètes* de Sigmund Freud, sous la direction de Jean Laplanche, tome XX (1937-1939), 13-56. Paris : Presses universitaires de France.

Genel, Katia. 2013. *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*. Paris : Payot.

Geuss, Raymond. 1981. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Franfkurt School*. Cambridge : Cambridge University Press.

Green, André. 1993. *Le travail du négatif*. Paris : Minuit.

Habermas, Jürgen. 1976. *Connaissance et intérêt*. Paris : Gallimard.

Habermas, Jürgen. 1988. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris : Gallimard.

Habermas, Jürgen. 2003. « Trente ans plus tard : remarques sur Connaissance et intérêt ». Dans *Où en est la théorie critique ?*, édité par Emmanuel Renault et Yves Sintomer, 93-100. Paris : La Découverte.

Habermas, Jürgen. 2012. *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*. Paris : Payot.

Hegel, Goerg Wilhelm Friedrich. 1941. *La Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier-Montaigne.

Honneth, Axel. 2006a. « La critique comme "mise au jour". La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale ». Dans *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, par Axel Honneth, 131-150. Paris : La Découverte.

Honneth, Axel. 2006b. « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche ». Dans *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, par Axel Honneth, 275-304. Paris : La Découverte.

Honneth, Axel. 2006c. « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action ». Dans *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, par Axel Honneth, 203-224. Paris : La Découverte.

Horkheimer, Max. 1974. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris : Gallimard.

Horkheimer, Max. 2009a. « À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine ». Dans *Théorie critique*, par Max Horkheimer, 103-152. Paris : Payot.

Horkheimer, Max. 2009b. « L'État autoritaire ». Dans *Théorie critique*, par Max Horkheimer, 301-326. Paris : Payot.

Karsenti, Bruno. 2013. « Identification et reconnaissance. Remarques freudiennes ». Dans *L'injustice sociale. Quelles voies pour la critique ?*, édité par Julia Christ et Florian Nicodème, 149-166. Paris : Presses universitaires de France.

Marcuse, Herbert. 1968. *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*. Paris : Minuit.

Rancière, Jacques. 2012. *La leçon d'Althusser*. Paris : La Fabrique.

Theunissen, Michael. 2005. *La théorie critique de la société. Introduction à la pensée de Jürgen Habermas*. Paris : Bayard.

Wellmer, Allbrecht. 1976. « Communication and Emancipation. Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory ». In *On*

Critical Theory, edited by John O'Neill, 231-263. New-York : Seabury Press.

Whitebook, Joel. 2004. « The marriage of Marx and Freud : Critical Theory and psychoanalysis ». In *The Cambridge Companion to Critical Theory*, edited by Fred Rush, 74-103. Cambridge : Cambridge University Press.

Louis Carré is a Post-doc Researcher of the FNRS (National Funds For Scientific Research, Belgium). He works both at the *Center for Political Theory* and at the *Center for Philosophical Research*, University of Brussels. He recently published a book on Axel Honneth's theory of recognition (*Axel Honneth. Le droit de la reconnaissance*, 2013). His research topics are: Hegel, contemporary social and political philosophy, the Frankfurt School.

Address:
Louis Carré
Université libre de Bruxelles
CP 124, 44 Avenue Jeanne
1050 Bruxelles
Email: lcarre@ulb.ac.be

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 67-97, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

La psyché démodée. Psychanalyse et objectivité sociale chez Adorno

Giovanni Zanotti
Università di Pisa

Abstract

The Old-fashioned Psyche: Adorno on Psychoanalysis and Social Objectivity

The paper discusses the problem of the possible relation between psychoanalytic concepts and social critique in the perspective of Adorno's social thought. The title refers to Adorno's idea that psyche as individual spontaneity has now lost the weight it used to have in the liberal era. As a brief introductory remark, I clarify the status of theory for Adorno, i.e., the circularity between interpretation and description as grounded by the nature of the social object itself. Then I analyse his core idea of "social objectivity" as an impersonal mechanism which is at the same time produced by men and reified, heteronomous for them, and I argue that, for Adorno, the discontinuity existing between individual and society prevents an immediate shift of psychoanalytic concepts to the social world: the example of fascism clearly proves that the determining social forces today, while instrumentally exploiting deep psychical materials, are not themselves psychological. In the final part, I show how, for Adorno, psychology and sociology nevertheless need to be mediated with each other, while avoiding the superficial synthesis the so-called "revised psychoanalysis" aims to, and I point out some similarities between psychoanalytic practice and social critique as conceived by him.

Keywords: Adorno, Psychoanalysis, Critical Theory, Social Objectivity, Individual, Society, Dialectic, Frankfurt School, Fromm, Totalitarianism

> La psychologie de l'individu a perdu ce que Hegel aurait appelé sa substance. (T.W. Adorno, *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*)

Le problème de la méthode dialectique

La question qui fait l'objet de cet article – si et à quelles conditions les concepts psychanalytiques sont susceptibles d'une transposition au domaine de la critique sociale – peut être interprétée de deux façons différentes, qui renvoient à un choix épistémologique majeur. Ou bien on comprendra cette question comme une pure question de *méthode* : dans ce cas, la réponse est à chercher à l'intérieur de la pratique scientifique elle-même, dans son déroulement et ses résultats. Une certaine analogie entre le « Moi individuel et le « Moi social », ou entre psyché et collectivité, pourrait alors être postulée au départ, ou construite au profit de l'efficacité heuristique (la « productivité des concepts »), qui deviendrait de la sorte le critère scientifique ultime. Ou bien l'on comprendra ce critère comme s'appuyant sur les *objets* respectifs des deux disciplines, la psychologie et la sociologie (en laissant de côté pour l'instant le problème de la légitimation de la psychanalyse en tant que science psychologique, et celui du rôle de la critique sociale par rapport à la sociologie). Dans ce cas, les continuités possibles et les fissures nécessaires se fonderaient sur la nature des dynamiques intrapsychiques et des structures de la vie collective, et finalement sur le rapport entre individu et société. Dès lors, la question de savoir si ce rapport et cette nature se déterminent comme des constantes, ou si l'essentiel en eux se situe au niveau de leur devenir historique, et particulièrement de leur être-devenu actuel, acquerrait à son tour une importance centrale. Dans la perspective d'Adorno, poser le problème du rapport entre psychanalyse et critique sociale signifie non seulement prendre radicalement parti pour cette deuxième approche, mais aussi assumer la critique de la première approche comme point de départ obligé – ce qui n'implique pas d'ailleurs de se livrer à l'idéal d'une description pure des objets.

Une considération préliminaire peut aider à éclaircir ce point. L'impératif que les choix de méthode soient dictés par l'objet est peut-être le principe central de la critique adornienne : laquelle, pourtant, et ce n'est pas un hasard, porte le nom de *théorie* critique. Si d'un côté l'orientation d'Adorno vers la pensée « du contenu » ou le « primat de l'objet » (*inhaltliches Denken*, *Vorrang des Objekts* : Adorno 1978, 7, 153) se situe évidemment dans le mouvement philosophique plus général du « retour aux choses elles-mêmes », ce qui constitue la spécificité de sa méthode est l'opposition intransigeante à toute illusion phénoménologique d'une appréhension directe des « données immédiates ». Son idéal épistémologique est plutôt celui d'un mouvement circulaire de correction réciproque entre les faits observés et une anticipation théorique, interprétative, inévitablement préalable :

> Celui qui veut connaître une chose en elle-même, sans la masquer d'emblée par un réseau de catégories, doit il est vrai se livrer à elle sans réserve, sans se retrancher derrière des idées préconçues ; mais cela ne peut lui réussir que s'il contient déjà en lui, à l'état de théorie, ce savoir potentiel qui ne fait qu'actualiser par l'immersion dans l'objet (Adorno 1979a, 92)[1].

Il y a quelque chose dans ce propos qui va au-delà de l'idée banale selon laquelle les concepts sont aussi indispensables que les faits ; et il ne s'agit pas non plus simplement du cercle herméneutique entre interprétant et interprété. Car le principe de la démarche subjective est fondé à son tour dans l'objet – dans sa structure *déterminée*. Ce qui rend la théorie nécessaire, en effet, c'est le caractère antagonique de la totalité réelle. L'« essence » – le tout – « détermine » les faits singuliers sans être elle-même un fait, mais en même temps sa nature intrinsèquement conflictuelle, déchirée, l'empêche de s'exprimer de façon transparente à la surface de la réalité. L'essence ne peut donc se manifester qu'en se déguisant, et par conséquent ne saurait être reconnue dans les faits que de façon médiatisée, c'est-à-dire à travers la médiation du concept, de la théorie (cf. Adorno 1979b, 32). La dissonance entre les phénomènes transforme leur apparition en apparence, la surface immédiate des choses en idéologie. C'est pourquoi la dialectique entre l'essence et l'apparence est le

passage de la *Science de la logique* qu'Adorno cite le plus souvent, essayant de dériver de Hegel le principe que le jeune Marx utilisait contre lui : « la logique particulière de l'objet particulier » (Marx 1982, 974).

La théorie qui se reconnaît comme telle (la théorie « réfléchie », dans le jargon de l'idéalisme allemand), et qui accepte par conséquent la limitation réciproque des concepts et des faits, est la force subjective de résistance qui permet d'arracher à l'objet sa vérité cachée derrière la surface ; en ce sens elle est au service de la pensée du contenu. Au contraire, selon Adorno, toute attitude purement réceptive, en essayant de comprendre un donné qui n'est jamais *immédiatement* vrai, est forcée de lui imposer de l'extérieur des concepts « subjectifs » non réfléchis, empruntés le plus souvent à la surface elle-même, à ce qui est socialement accepté. C'est le cas du positivisme, dont l'obsession pour le donné se renverse en une obsession spéculaire pour la méthode subjective, autarcique : les deux rendent impossible la critique, la compréhension objective du réel. Mais cela veut dire que, finalement, constructivisme et descriptivisme sont complémentaires : ils ne se trouvent pas par hasard explicitement réunis chez le dernier Wittgenstein, « le positiviste le plus lucide » (*der Reflektierste der Positivisten* : Adorno 1979b, 9), celui qui a fourni à la méthode analytique sa fondation épistémologique la plus conséquente. Ce qui distingue la théorie critique de l'analyse critique (au sens, par exemple, de la « philosophie analytique de la politique » : cf. Foucault 2001), c'est l'idée que l'expression même de « théorie critique » est pour ainsi dire une tautologie. Le moment critique est bien celui de la théorie ; en même temps, pour que la théorie soit effectivement telle, elle doit se laisser déterminer par l'expérience de l'objet jusque dans ses catégories et ses postulats de méthode.

Dans les analyses qui suivent, il sera indispensable de garder à l'esprit ce caractère double de la démarche dialectique d'Adorno – de cette méthode qui ne veut pas être une méthode, ou qui accepte délibérément de se faire aussi contradictoire que son objet – pour comprendre le sens de ses thèses sur la psyché et la société.

La société comme objectivité

Avec ces considérations générales, nous sommes par ailleurs déjà au cœur de notre problème. En effet, les catégories formelles de « totalité » et de « fait singulier » se traduisent au niveau matériel par « société » et « individu », et la tension méthodologique qui existe entre elles renvoie ainsi directement au rapport contradictoire entre les objets respectifs de la psychanalyse et de la critique sociale. Il y a peu de lieux où l'opposition simultanée d'Adorno au constructivisme et au « mythe du donnée » est argumentée avec plus de force que dans son texte de 1955 *À propos du rapport entre sociologie et psychologie*. Le problème y est posé d'abord au sens objectif. À suivre ce texte, ce qui a forcé la recherche sociologique à se tourner vers la psychanalyse (et Adorno se réfère ici premièrement à ses propres analyses empiriques, notamment l'étude sur *La personnalité autoritaire* : Adorno 2007a), c'est le phénomène historique récent de l'irrationalité des masses. Le recours aux dynamiques de l'inconscient devient nécessaire lorsque les hommes se soumettent à des systèmes sociaux et à des conditions de vie qui ne correspondent guère à leurs intérêts rationnels et qui par conséquent ne se laissent pas expliquer entièrement par le modèle de la rationalité instrumentale. Celle-ci en effet, dans l'interprétation qu'Adorno donne de Max Weber, est le principe en même temps du fonctionnement du système et de la conduite singulière, et par conséquent elle est censée fournir le point d'ancrage entre l'individu et la société. Pourtant, la structure irrationnelle de la totalité (de cette totalité historiquement déterminée) impose d'intégrer « la connaissance des déterminants sociaux » à « celle des structures pulsionnelles dominantes au sein des masses », et donc la sociologie à la psychologie, plus précisément à la psychologie analytique freudienne, « la seule à faire sérieusement des recherches sur les conditions subjectives de l'irrationalité objective » (Adorno 2011c, 315-316)[2].

Mais cet entrecroisement matériel de la psyché et de la société implique immédiatement un problème catégoriel. En instituant une relation entre les dynamiques psychologiques

(profondes) et les dynamiques sociales, on les constitue du même coup en deux sphères distinctes et hétérogènes, dont le rapport de détermination réciproque n'est pas aussi évident que dans l'identité immédiate postulée par le *continuum* entre rationalité individuelle et rationalité sociale. Si c'est par leur irrationalité que les pulsions inconscientes peuvent conduire les individus rationnels à accepter la société existante, cette acceptation est irrationnelle à son tour, et doit cacher une fissure qui exige d'être expliquée. La question est donc de savoir si « les phénomènes sociaux doivent être dérivés à partir des conditions objectives ou bien de la vie psychique des individus sociétisés, ou encore des deux » ; si « les deux types d'explication se complètent, ou s'excluent », ou si « leur rapport lui-même [a] d'abord besoin de faire l'objet d'une évaluation théorique plus approfondie » (*ibid.*, 316) – et finalement, si les *catégories* utilisées dans les deux cas se recoupent sans reste.

Le positivisme – exemplifié ici par le sociologue américain Talcott Parsons – tranche le nœud gordien en assumant la première manière de résoudre le problème du rapport entre sociologie et psychologie : il le reformule comme un problème de pure méthode. Cela peut emprunter des formes différentes. Ou bien l'on aspire à une continuité conceptuelle, au nom de l'idéal leibnizien d'une *mathesis universalis* ; ou bien, en acceptant le principe de la « division du travail intellectuel » entre les disciplines et leurs objets, on postule une distinction de méthode entre deux « *frames of reference* »[3] indifférents et juxtaposés ; ou encore (comme dans le cas de Parsons), l'on accepte provisoirement cette dernière limitation, en attendant que « le progrès de la science » et de la clarification conceptuelle aboutisse finalement à un savoir unifié de l'être humain. En réalité, tous ces choix différents relèvent d'un préjugé identique, en tant qu'ils subordonnent la détermination du rapport entre psychologie et sociologie aux besoins subjectifs de la méthode, et postulent que (au moins en principe) « la divergence entre sociologie et psychologie [doit pouvoir] être surmontée indépendamment de la complexion propre de l'objet » (Adorno 2011c, 317).

Adorno objecte d'abord que, fut-ce seulement pour sa forme, une science unifiée falsifie déjà son objet, si ce dernier

n'est pas lui-même unitaire. Quoiqu'en disent les positivistes, le choix du *framework* n'est donc pas en-deçà de la distinction du vrai et du faux :

> La validité de l'idéal de l'unification conceptuelle, tiré des sciences de la nature, ne va pas de soi face à une société dont l'unité consiste en ce qu'elle en est totalement dépourvue [*die ihre Einheit daran hat, nicht einheitlich zu sein*]. Les sciences de la société et de la psyché, dans la mesure où elles suivent leur cours côte à côte, sans présenter le moindre lien, succombent en général à la suggestion qui incite à projeter la division du travail présidant à la connaissance sur le substrat de cette dernière. La séparation de la société et de la psychè relève de la fausse conscience ; elle pérennise sur un plan catégoriel la désunion du sujet vivant et de l'objectivité, qui règne sur le sujet vivant et en découle pourtant. Mais il ne suffit pas d'un décret méthodologique pour faire s'ouvrir le sol sous les pieds de cette fausse conscience. Les êtres humains ne sont pas capables de se reconnaître eux-mêmes dans la société ni de la reconnaître en eux, car ils sont rendus étrangers les uns aux autres et vis-à-vis du Tout. Leurs relations sociales objectivées se présentent nécessairement à leurs yeux comme un être-en-soi. Ce que la science soumise à la division du travail projette sur le monde ne fait que refléter ce qui s'est accompli dans le monde. La fausse conscience est en même temps vraie, la vie intérieure et la vie extérieure sont arrachées l'une à l'autre (*ibid.*, 317-318)[4].

La même structure conflictuelle de la société qui justifie l'autonomie du moment théorique, prescrit maintenant à la théorie sa propre structure interne. Il ne peut pas être question d'une continuité entre concepts psychologiques et concepts sociaux, parce qu'il n y a pas de continuité réelle entre individu et société. Mais la séparation immédiate est aussi fausse que l'immédiate unité, car elle éternise la « désunion » que la continuité conceptuelle oublie ; et cette dialectique appartient elle-même à la position réelle de l'individu par rapport à la société.

Adorno refuse la détermination générique courante du concept de société « comme s'il s'agissait de celui d'humanité, en y comprenant tous les groupes en lesquels elle se décompose et à partir desquels elle se forme, ou bien, plus simplement encore, comme la totalité des êtres humains vivant à une même époque » (Adorno 2011a, 23). Cette définition impliquerait en effet la coïncidence immédiate, non-problématique, de la société et des sujets qui la composent, alors que « ce qui est

spécifiquement social » dans la société est bien le contraire, à savoir « la prépondérance des rapports sur les hommes, lesquels sont, à y regarder de près, les produits privés de pouvoir de ces rapports » (*ibid.*). Le social, c'est la contrainte sociale[5]. Par conséquent, on ne peut proprement parler de société au sens fort, emphatique, qu'à propos de la société contemporaine, celle qui tend à la limite à l'intégration totale par le moyen des actions rationnelles et finalisées des individus : dans le langage de la sociologie allemande du début du vingtième siècle, la société « sociétisée » (*vergesellschaftete Gesellschaft*)[6]. Mais les actions individuelles, loin d'aboutir à une unité immédiate des sujets, donnent lieu au contraire à des rapports qui s'autonomisent et gouvernent l'individu selon leur propre logique, comme des forces étrangères, en lui imposant une fonction qui ne coïncide pas avec son être : l'« en-soi » devient un « pour-autres » (cf. Adorno 2011a, 27)[7]. La « société » n'est société qu'en tant qu'objectivée, aliénée par rapport aux individus qui la produisent : et cela non pas en vertu d'une structure formelle (l'objectivation des sujets comme invariant historique), mais du contenu *déterminé* (et contingent) de ce type de relation, l'interaction sociale *médiatisée* par l'abstraction du rapport d'échange.

Comme il a été reconnu (Redolfi Riva 2013), ce modèle est tiré directement de l'analyse marxienne de la valeur d'échange comme « abstraction réelle », en même temps engendrée par et contraignante pour les individus. Mais l'essentiel dans ce modèle, ce que l'on risque constamment de négliger, c'est qu'*aucun* de ses deux côtés ne peut être supprimé, sous peine de tomber dans l'unilatéralité, et ultimement dans l'apologie. Si, comme Adorno le répète souvent, la société est une « seconde nature », on pourrait dire qu'elle se prête à deux types de distorsions : celles qui oublient qu'elle est seconde et celles qui oublient qu'elle est nature. Pour lui, les prototypes de ces deux tendances, au niveau de la méthode sociologique, sont, respectivement, Durkheim et Weber. Le « chosisme » durkheimien exprime efficacement le moment opaque de la société, son objectivité qui, face aux hommes, est impénétrable, rationnellement incompréhensible, et finalement quasi-naturelle : la société, en tant qu'elle n'est

précisément pas (encore) humaine. Absolutiser cet aspect équivaut évidemment à rendre un service à la justification de l'existant, oublier que l'objectivité est justement l'objectivation de sujets réels, qui la produisent et qui pourraient en principe la révoquer[8]. C'est ce que fait la « fausse conscience » de la « science soumise à la division du travail », qui reflète la séparation sans la réfléchir, c'est-à-dire reproduit le fétichisme des rapports objectivés, les « projette sur le monde » comme un invariant naturel, sans discerner, au-delà de leur apparence pétrifiée, leur origine humaine (ou même, en sociologisant la psychologie, elle résout l'opposition entre l'homme et la société en supprimant l'homme). La fonction de la théorie est précisément de rendre possible ce genre de transcendance.

Mais « la fausse conscience est en même temps vraie », en tant qu'elle restitue fidèlement la séparation réelle, qu'aucun « décret méthodologique » ne saurait effacer. Le principe méthodologique de la « sociologie compréhensive » de Weber est certainement conforme à son contenu : la rationalité instrumentale, orientée vers un but (*Zweckrationalität*), qui permet au sujet connaissant de s'identifier avec son objet et de le connaître ainsi « de l'intérieur », est en même temps le point de passage du sujet au système, qui incarne dans son fonctionnement la rationalité individuelle sans solution de continuité. Et ce principe est vrai en tant que la totalité est effectivement produite par les hommes, et contient effectivement un moment de rationalité : par exemple, la composition des intérêts individuels parvient à satisfaire les besoins de tous[9]. Pourtant, comme Adorno le rappelle partout, la rationalité sociale – résultante des actions rationnelles singulières – est en même temps irrationnelle, et la même totalité qui nourrit ses composantes menace aussi bien de les détruire, par le risque de la guerre, de la violence totalitaire ou (aujourd'hui) de la catastrophe environnementale. Par conséquent, « l'idéal de la compréhension était unilatéral […] en ce qu'il faisait l'impasse sur ce qui, dans la société, s'oppose à la possibilité d'une identification de la part de celui qui comprend » (Adorno 2011a, 26). Puisque son objet, la société, « relève de l'un comme de l'autre : on peut et on ne peut pas la connaître à partir de l'intérieur », la sociologie doit être en même temps

compréhensive et non-compréhensive : ou plus précisément, elle doit comprendre l'incompréhensibilité, « déduire à partir des rapports entre les hommes les rapports qui se sont autonomisés jusqu'à devenir opaques pour eux » (*ibid.*). Ce n'est pas en effaçant l'inhumanité qu'on préserve le potentiel humain, mais en la comprenant en tant qu'être-devenu, en tant qu'historique. La refouler, c'est encore une fois l'éterniser.

Cette dernière distorsion optique est probablement la plus dangereuse, parce que plus subtile, moins évidente. Elle consiste à postuler l'humanité – qui pour Adorno est le but, la ligne de fuite de toute pensée critique – comme si elle existait déjà, sous la forme d'une continuité immédiate, non dialectique, entre individu et société. Sur un plan moins abstrait, cette harmonisation hâtive se traduit dans l'effacement de l'objectivité, dans la croyance que les faits sociaux (y compris les transformations émancipatrices, plus ou moins radicales) dépendent *immédiatement* de l'action et du caractère des individus ; alors que la société est structurée par sa propre et implacable légalité, par rapport à laquelle l'alternative, au niveau de l'action individuelle immédiate, est souvent de s'adapter ou de succomber – littéralement ou en tant qu'agent moral socialement reconnu[10]. Cela n'a rien à voir avec les spécificités individuelles ; bien au contraire, la sphère objective est précisément celle qui en fait abstraction : « Un homme d'affaires […] peut présenter ou non les traits de caractère afférents au rôle qui est le sien, mais, une fois qu'il l'a accepté, il ne peut guère se comporter autrement, de situation en situation, qu'il ne le fait » (Adorno 2011c, 327)[11]. L'objectivité sociale peut être théoriquement réfléchie (et pratiquement combattue), mais pas ignorée : c'est là aussi, à mon avis, que la pensée politico-sociale d'Adorno atteint son point d'actualité le plus urgent, s'il est vrai que beaucoup des efforts présents pour sortir de la crise de la politique s'appuient intégralement sur le refus d'une « idée mystifiante », sur la « transformation de la conscience » ou de la « manière de voir le monde » ; ou encore sur le propos d'« agir la différence, la pratiquer directement », plutôt que de « construire les conditions pour un agir différent » (Breda 2013)[12].

Psychologie collective et limites du Moi

Qu'il s'agisse de psychologie, de culture, de spiritualité ou de morale, l'absolutisation de la sphère subjective relève toujours, pour Adorno, de l'idéologie. Mais ces réflexions se répercutent aussi d'emblée sur le problème méthodologique des concepts de la psychanalyse, en ceci que la psychologisation de la société dessine cette dernière comme la continuation immédiate des individus. Quand Adorno parle de la « psyché » en tant qu'opposée à la société, il se réfère toujours au moment qui, dans la deuxième topique de Freud, est le Ça : l'élément spontané, qualitatif, primaire de la pulsion instinctuelle, le résidu irrationnel et proprement singulier qui pour Adorno et Horkheimer (mais aussi pour le Freud du *Malaise de la civilisation*) est constamment mutilé par les mécanismes de la *ratio* relevant du processus de civilisation, de l'*Aufklärung* (cf. Horkheimer-Adorno 1974, chap. 1). Et ce n'est pas par hasard, ajoute-t-il, que le concept de psychologie, originairement neutre, est de plus en plus identifié par le sens commun avec son sous-ensemble psychopathologique, avec la psychothérapie ; car « la psyché » au sens strict est le plus souvent une perturbation pour le fonctionnement linéaire de la reproduction sociale, et devient par conséquent une maladie sous sa contrainte, et ceci réellement, non seulement dans la fausse conscience (cf. Adorno 2011c, 328-329). Mais alors, au moment même où elle est définie comme « malade », la société est justifiée dans son existence factuelle, parce qu'elle est traitée comme si elle ressemblait à ses victimes. Pourtant, en tant qu'objective la société n'est pas « bloquée », elle est le blocage lui-même ; il n'y a pas de « névroses du collectif », mais l'objectivité sociale se sert des traits névrotiques des individus pour les intégrer dans un collectif contraignant.

Que cette distinction n'est pas une querelle d'Allemand, mais qu'elle est capable de faire toute la différence, peut devenir plus clair en l'exemplifiant à travers un cas concret – qui d'ailleurs est quelque chose de plus qu'un simple « cas », puisqu'il se situe à l'origine de toutes les réflexions méthodologiques d'Adorno sur le rapport entre sociologie et psychologie. Il s'agit de l'analyse du fascisme. C'est un cas où la

théorie psychanalytique offre effectivement une contribution précieuse, voire indispensable, pour la compréhension des phénomènes sociaux. Toutefois, il s'agit là d'une contribution aux limites strictement définies, dans un double sens. Premièrement, c'est le cas lui-même qui est spécial à l'intérieur des données sociologiques, renvoyant à « un domaine relativement limité de la sociétisation », dans la mesure où, comme on l'a vu, dans ce phénomène historique particulier, l'irrationalité des masses, « les réactions inconscientes ou préconscientes des hommes » (Adorno 2008, 149-150), jouent un rôle non marginal, mais essentiel ; alors que dans le comportement social normal, c'est-à-dire dans le comportement économique déterminé par la *ratio*, la psychologie individuelle (même dans la forme du besoin) n'est qu'un « supplément » insignifiant (*ibid.*, 151)[13]. Deuxièmement, même dans ce cas la fonction des déterminants psychologiques a une limite précise qu'il ne faut pas ignorer, sous peine de falsifier sa vérité partielle en la confondant avec le tout.

À l'aide de la théorie freudienne, Adorno analyse dans le détail la structure des conflits inconscients qui ont poussé les individus à s'intégrer dans un collectif hétérodirigé. Il reconnaît à Freud d'avoir compris en avance, malgré son désintéressement pour les aspects politico-sociaux, « la montée et la nature des mouvements fascistes de masse en termes purement psychologiques » (Adorno 1972a, 410)[14]. De ce point de vue, le phénomène du fascisme peut être expliqué comme un phénomène de narcissisme collectif : cette expression renvoyant toutefois non pas à un « inconscient collectif » inexistant, mais à un processus typique ayant lieu simultanément dans les inconscients privés des individus, en tant qu'ils sont structurés de manière semblable et qu'ils font face à la même situation sociale. Au lieu d'hypostasier un « instinct de masse » originaire, comme il est présupposé par les concepts de « suggestion » (Gustave Le Bon) ou de « libido politique » (Arthur Koestler)[15], qui remplacent l'expression du problème avec sa solution, Freud déduit l'adhésion irrationnelle à la foule sans transcender les limites de sa théorie sexuelle, notamment à partir du principe de plaisir. Adorno reconstruit l'argument freudien de la façon suivante : selon le schéma du trouble

narcissique, la pulsion non satisfaite est retirée de l'objet et déplacée sur le Moi, lequel pourtant, à cause de la frustration réelle de ses demandes, ne se prête pas aisément à faire l'objet idéalisé d'une satisfaction substitutive ; par conséquent l'idéal individuel du Moi (celui qui deviendra ensuite le Sur-moi) est remplacé à son tour avec l'image extérieure d'un collectif impersonnel avec qui chaque individu s'identifie, et qui est incarné par le chef. À travers ce mécanisme d'identification avec l'agresseur, « caricature de la solidarité vraie, consciente » (qui est rendue plus plausible par le modèle du « petit grand homme », la coexistence dans l'image du chef de caractères surhumains et de traits grotesques du petit-bourgeois « normal » : Adorno 1972a, 419, 421), l'individu renonce à son individualité et se fond dans la masse organisée. L'existence de cette dernière est constamment renouvelée d'en haut par une manipulation rationnelle de l'irrationnel – la propagande rigide, stéréotypée, et les rituels hiérarchiques – qui est spécifique du fascisme par rapport à d'autres mouvements collectifs, puisque « les buts objectifs du fascisme sont largement irrationnels, en tant qu'ils contredisent les intérêts matériels de la plupart de ceux qu'ils essayent de capturer » (*ibid*., 429). La *répétition* des mêmes gestes et mots d'ordre, qui ressemble de près à la répétition compulsive du malade, est le moyen pour rendre acceptable – voire désirable – aux sujets la *reproduction* objective de l'existant.

Mais c'est justement ce caractère de manipulation qui dément une des théories les plus répandues sur l'origine du fascisme : à savoir, l'idée qu'il s'agisse d'un mouvement spontané, d'une retombée soudaine dans la barbarie (ou bien d'une « parenthèse » régressive dans l'histoire de l'Occident libéral : cf. Croce 1993, 61). Au contraire, « en tant que révolte contre la civilisation, le fascisme n'est pas simplement la répétition de l'archaïque, mais sa reproduction dans et par la civilisation elle-même » (Adorno 1972a, 414). Non seulement la foule irrationnelle est-elle *produite* artificiellement de l'extérieur par des moyens rationnellement calculés, mais le besoin même auquel ces moyens s'adressent, loin d'être un instinct primordial et irréductible, résulte des contradictions de la civilisation à son stage le plus avancé. La matière première

du fascisme, ce sont des individus au sens plein, moderne, « les enfants d'une société libérale, compétitive et individualiste » (*ibid*., 412), et si leurs actions contredisent ouvertement le niveau de rationalité que la civilisation technique a atteint à ce stage, c'est justement une réaction de leur Moi hautement développé, qui d'un côté se situe à la hauteur de cette histoire, et de l'autre n'arrive plus à se reconnaître dans une société qui a produit l'individu et en même temps le mutile[16]. Il s'agit bien sûr d'une régression, mais au sens freudien strict, du « narcissisme secondaire » comme « régression artificielle » (*ibid*., 430). Elle est au stade historique primitif ce que le trouble de la personnalité est au narcissisme de l'enfant : elle n'a rien d'immédiat ou de spontané. Elle est la condition de « ceux qui gardent les yeux fermés *même s'ils ne sont plus endormis* » – ce à quoi, dit Adorno, le cri de bataille nazi, « Allemagne réveille-toi ! », renvoie (psychanalytiquement) par négation (*ibid*., 433 ; je souligne)[17].

Mais finalement, ce qui découle de tout cela est que le fascisme, en ceci même qu'il *s'approprie* de façon instrumentale la sphère psychologique en s'appuyant sur ses contradictions, se montre comme un phénomène non-psychologique dans son essence, tendant au contraire à supprimer « la psyché » en tant que domaine de l'autonomie individuelle (« la motivation psychologique au vieux sens libéral » : *ibid*., 431). Ce déplacement interprétatif a des effets critiques évidents :

> Tandis qu'il existe certainement une susceptibilité potentielle pour le fascisme dans les masses, il est également certain que la manipulation de l'inconscient […] est indispensable pour que ce potentiel s'actualise. Mais cela renforce l'hypothèse que le fascisme en tant que tel *n'est pas* une question psychologique, et que toute tentative de comprendre ses racines et son rôle historique en termes psychologiques reste au niveau de l'idéologie, comme l'idéologie des « forces irrationnelles » que le fascisme lui-même a encouragée. Quoique l'agitateur fasciste absorbe certaines tendances existantes en ceux auxquels il s'adresse, il le fait en tant qu'émissaire de puissants intérêts économiques et politiques. Les dispositions psychologiques ne causent pas vraiment le fascisme, mais le fascisme définit un domaine psychologique duquel peuvent profiter avec succès les forces qui le promeuvent pour des raisons entièrement non-psychologiques d'intérêt personnel (*ibid*., 430).

Histoire et décadence de la psyché

Cela ne vaut guère que pour le totalitarisme. Dans ce dernier, il est vrai, l'irrationalité objective se manifeste ouvertement dans l'explosion violente de comportements subjectifs irrationnels. Mais même dans ce cas, et justement pour cette raison, la description de la régression pulsionnelle comme « psychotique », et à plus forte raison « névrotique », serait dangereusement inexacte. Bien que le caractère autoritaire souffre d'une « faiblesse du Moi » qui renvoie à son tour au complexe de castration (Adorno 1972b, 436), les actions qui en résultent ne peuvent être qualifiées de pathologiques qu'au niveau objectif, c'est-à-dire à la lumière d'une théorie exhaustive de la totalité irrationnelle. En revanche, du point de vue strictement psychanalytique, ces actions préservent précisément l'individu de la maladie ouverte, en manifestant ainsi les limites infranchissables de l'approche purement psychologique. Le comportement totalitaire dans une réalité totalitaire est parfaitement conforme au principe de réalité, et en ce sens rationnel, « sain » : « Plus on pousse la genèse psychologique du caractère totalitaire, moins on peut se contenter de l'expliquer entièrement de façon psychologique, et plus on doit rendre compte du fait que ses endurcissements psychologiques sont des moyens d'adaptation à une société endurcie » (*ibid*., 439)[18].

Quelque chose de semblable arrive dans les sociétés post-libérales du capitalisme avancé ; le célèbre diagnostique adornien que le potentiel totalitaire n'a jamais vraiment disparu se fonde sur ce point précis. D'après la philosophie de l'histoire esquissée dans la *Dialektik der Aufklärung*, et explicitement liée à la métapsychologie freudienne, le Moi unitaire s'est constitué historiquement à l'intérieur d'un processus dialectique, comme l'instance de la conservation de soi et par conséquent de l'adaptation. Pour satisfaire les besoins vitaux, il doit en même temps les réprimer ; il est raison, liberté, promesse de bonheur, et *par là même* son contraire, négation de sa propre raison d'être[19]. Ce développement, qui atteint son apogée avec l'individualité bourgeoise à l'époque du capitalisme libéral, est renversé à ce moment-là même, dans la

mesure où le niveau des forces productives qui a été réalisé rend objectivement superflus les sacrifices du Moi, que les rapports sociaux de production ne cessent pourtant d'exiger. Le Moi ne sert plus : au lieu d'être surmonté (au sens de l'*Aufhebung* hégelienne) dans une totalité sans antagonismes, qui ouvrirait la possibilité d'une constitution psychique elle-même non-antagonique, il est virtuellement supprimé[20]. C'est là, et seulement là, que le processus de l'*Aufklärung*, contradictoire et violent dès le début, assume aussi les traits de la *régression*. Il aboutit, du côté objectif, à l'« absurdité du capitalisme totalitaire » qui « intronise le moyen comme fin » (Horkheimer-Adorno 1974, 68). Du côté subjectif, il devient pathogène : « Comme, d'après sa possibilité objective, il n'y aurait plus besoin d'adaptation, la simple adaptation ne suffit plus pour tenir le coup au sein de l'existant. La conservation de soi ne réussit plus aux individus que dans la mesure où ils échouent dans la formation de leur soi-même, du fait d'une régression qu'eux-mêmes s'imposent » (Adorno 2011c, 345)[21]. Cela s'accomplit dans le passage du capitalisme libéral au capitalisme monopoliste, de la médiation du marché, où la volonté libre et spécifique de l'individu pouvait encore jouer un rôle, à la subsomption *immédiate* de chacun dans le tout. Chaque individu étant virtuellement transformé en employé, l'image affirmative du père – associée auparavant à la liberté de l'entrepreneur, et en fonction de laquelle se formait selon Freud le Sur-moi individuel, la conscience relativement autonome – perd sa « substance » sociale (Adorno 1972a, 431)[22].

Le collectif se substitue ainsi au Sur-moi et absorbe entièrement la conscience individuelle : le Moi médiateur, qui « n'a plus guère le choix qu'entre transformer la réalité et se retirer à nouveau dans le Ça » (Adorno 2011c, 350), est défait par cette alliance paradoxale entre le Sur-moi et le Ça, entre la totalité désormais irrationnelle et les forces inconscientes auxquelles elle doit faire appel pour se renouveler – la conscience de la réalité étant devenue incompatible avec sa reproduction, l'adaptation avec la subjectivité. On pourrait dire de façon provocatrice que, pour Adorno, la société post-libérale réalise par avance et en négatif le rêve de la « singularité sans sujet ». Non seulement dans les mouvements totalitaires, mais

aussi dans la totalité des rapports de production intégrés par l'échange, et renforcés idéologiquement par le système de l'industrie culturelle, le nouveau type dominant est représenté par les masses de ceux qui n'ont pas de Moi « ni n'agissent à proprement parler de façon inconsciente, mais reflètent comme par un mouvement réflexe la tendance objective » (*ibid.*, 359) : « les atomes sociaux post-psychologiques et dé-individualisés » (Adorno 1972a, 432) qui « s'affairent dans la conservation de soi sans soi » (Adorno 2011b, 208 ; traduction modifiée).

Mais avec le Moi, avec son autonomie et sa spécificité irréductible, c'est la psyché elle-même qui tend à disparaître en tant que force déterminante de la société. C'est pourquoi l'insistance sur la psychologie comme principe explicatif du réel a quelque chose de démodé : quelque chose de la nostalgie du vieux monde libéral, qui garantissait malgré tout un certain degré de développement de l'individualité au moins à une partie de la société. « Le monde prébourgeois ne connaît pas encore la psychologie, le monde totalement sociétisé ne la connaît plus » (Adorno 2011c, 258).

Or, ce primat objectif de l'objectivité sociale doit être assumé en même temps au niveau de la méthode. Si les relations entre les hommes se font de plus en plus indépendantes de leur spontanéité immédiate, si les forces pulsionnelles *réagissent* au mécanisme social, mais ne le *motivent* pas (cf. *ibid.*, 332), alors les concepts psychologiques ne sauraient plus jouer un rôle central pour l'explication des phénomènes sociaux – et d'autant plus à mesure qu'ils se font plus « psychiques », c'est-à-dire se tournent vers l'inconscient, en s'éloignant de cette zone de contact qu'est le Moi. Ce qu'ils désignent – la psyché – n'a plus de place dans une véritable science critique de la société en tant que force motrice de cette dernière, mais seulement désormais en tant que sa matière brute, objet passif du mécanisme objectif. Dans les termes de l'excellente synthèse qu'Adorno emprunte au psychanalyste Heinz Hartmann : une structure sociale donnée n'*exprime* pas des tendances psychologiques spécifiques, mais les *choisit* (Hartmann 1950, 388). La critique sociale ne peut pas se comprendre comme un prolongement de la psychologie

dynamique, parce que la dynamique de la société ne prolonge pas la psyché, elle se l'approprie.

Le « blond Siegfried » humaniste. Critique de la psychanalyse affirmative

Cela ne veut pas dire, évidemment, que les processus psychiques et les processus sociaux courent pour ainsi dire en parallèle et sans aucun rapport entre eux ; et l'analyse elle-même l'a montré. D'une part parce que les tendances sociales, même quand elles fonctionnent comme un mécanisme indépendant, se nourrissent des déformations de la psyché et les renforcent à leur tour ; d'autre part, et plus profondément, parce que ces deux sphères se constituent en tant que telles par leur interaction réciproque. La société est malgré tout le résultat des besoins primaires des individus, et en ce sens du Ça ; l'individu isolé, objet de la science psychologique, est déterminé comme tel justement par la réification de tout rapport direct entre les hommes, c'est-à-dire par la société. Par conséquent, « en maintenant une séparation rigide entre psychologie et sociologie, on élimine des intérêts essentiels aux deux disciplines : celui que la sociologie porte à la référence – quelque médiatisée qu'elle soit – à des êtres humains vivants ; celui que la psychologie porte au moment social inhérent même à ses catégories monadologiques » (Adorno 2011d, 371-372).

Cependant, c'est bien cet entrecroisement qu'un rapprochement hâtif risque de manquer : car ce que l'entrecroisement produit, et qui ne se laisse bien sûr pas comprendre si l'on absolutise la séparation, ce sont pourtant les deux sphères *en tant que séparées*. Que la psychologisation de la société nuise à l'intelligence de la société, et la sociologisation de la psyché à l'intelligence de la psyché, devrait être désormais évident. Mais l'inverse est aussi vrai. Puisque le Moi, en tant qu'agent de l'adaptation à travers l'examen de réalité, est le porte-parole de la contrainte sociale à l'intérieur de la psyché, la structure interne de cette dernière ne se laisse pas déterminer sans référence à l'objectivité sociale en tant qu'étrangère, opposée ; tout comme ce que la société fait à l'individu, c'est-à-

dire son essence contraignante la plus intime, échappe au moment même où il est réduit à la dimension générique de l'« influence » – située au niveau superficiel d'une psychologie du Moi – au lieu d'être dépisté jusque dans la profondeur autarcique des conflits intérieurs à l'atome individuel.

C'est cette dialectique complexe qu'Adorno vise dans son usage insistant du concept leibnizien de « monade » : la trace du tout peut et doit être reconnue dans l'individu, *précisément en tant que* ce dernier est sans portes ni fenêtres (cf**.** Adorno 2011c, 329). L'attaque féroce d'Adorno contre ce qu'il appelle la « psychanalyse révisée » de Horney et de Fromm (avec une référence malicieuse au « révisionnisme » parallèle, celui des marxistes) peut surprendre : à un premier regard, leur ambition de dépasser le naturalisme bourgeois et apologétique de Freud par le recours à la dimension historique et sociale a beaucoup en commun avec le projet critique de l'École de Francfort, à l'intérieur duquel, en effet, la recherche de Fromm s'était longtemps située[23]. Mais « la pensée philosophique est surtout sensible à ce qui lui est le plus proche et qui la compromet en cachant dans une nuance imperceptible une différence du tout au tout » (Adorno 1979a, 28) ; et en effet, à travers ses nuances, la critique révisionniste se renverse imperceptiblement en apologie. Son coup fondamental, le refus de la *libido* freudienne, est censé échapper au « mécanisme » de la psychanalyse des origines. En substituant le « caractère » à la pulsion sexuelle comme catégorie centrale de la psyché, les révisionnistes se proposent d'ouvrir cette dernière à l'influence contingente des « facteurs environnants », et par conséquent à la critique sociale (Adorno 2007b, 25). Mais ce faisant, ils hypostasient le caractère unitaire, c'est-à-dire le Moi, comme une donnée positive et originaire, qu'ils placent à côté des pulsions « comme si elle était tombée du ciel » (*ibid*., 18), au lieu de la déduire génétiquement du Ça. Le conflit intrapsychique, transféré à l'extérieur de la psyché, est transformé ainsi en une tension inoffensive et superficielle entre l'individu et le « milieu ». Or, pour Adorno, ce conflit est bien d'origine sociale, mais son théâtre est à un tout autre niveau : il s'agit de la structure de l'individualité elle-même en tant qu'antagonisme entre un Ça pré-subjectif et un Moi constitué, structure qui ne

préexiste pas à la société. Les révisionnistes font intervenir l'histoire sur le Moi de l'extérieur, en oubliant son « historicité interne », ontogénétique aussi bien que phylogénétique : en oubliant la dialectique de l'*Aufklärung*. Cela barre précisément l'intelligence de l'entrelacement originaire entre psyché et société, le point (pré-subjectif) « où le principe social de domination coïncide avec le principe psychologique de la répression des pulsions » (*ibid*., 27) : « Au lieu de commencer par détacher l'individu [*das Individuum*] des processus sociaux pour décrire ensuite leur influence formatrice, une psychologie sociale analytique aurait à découvrir dans les mécanismes les plus intimes de l'individualité [*des Einzelnen*] les forces sociales déterminantes » (*ibid*., 26).

Ce déplacement n'est pas sans conséquence pour la critique sociale. En purifiant la psychanalyse du primat de la sexualité, de la centralité des expériences infantiles, de l'altérité irréductible du Ça – bref**,** des « exagérations » qui sont pour Adorno toute la vérité de Freud (Adorno 1980, 46) –, les révisionnistes non seulement la rendent beaucoup plus acceptable pour le conformisme bien-pensant, mais postulent comme donnée une unité de la psyché qui, par contre, « ne pourrait être réalisé[e] que dans une société non traumatique » (« *et qui n'est peut-être même pas souhaitable* » : Adorno 2007b, 21, 22 ; je souligne[24]). Ce caractère unitaire, « résultat durci du jeu de forces psychologiques », hypostasié « comme s'il s'agissait d'une force originaire » (Adorno 2007b, 22-23), serait bien plus facile à traiter par rapport à ce jeu de forces lui-même, auquel Freud se tenait. En effet, le soin n'aurait qu'à combattre les « mauvaises influences » du milieu, sans toucher la structure interne de ce qui doit être guéri, laquelle est précisément, par contre, ce qui doit être guéri.

Par conséquent la psychanalyse révisée, qui voulait rendre justice au moment social dans la vie psychique, parvient à la conclusion la plus abstraitement individualiste : dans la totalité fausse, l'individu peut devenir vrai. Cette idée affirmative est impliquée par la référence continue que Fromm fait dans ses écrits au principe spinozien selon lequel « la joie est vertu » ; en oubliant que, depuis Spinoza, cette maxime a été confisquée par l'« exhortation à la *happiness* » de l'industrie

culturelle (ainsi que d'une certaine pratique psychanalytique visant à l'intégration du sujet), laquelle évoque l'image grotesque du « père de famille furieux qui "engueule" ses enfants parce qu'ils ne dégringolent pas l'escalier tout de suite, à toute vitesse et en poussant des cris de joie pour dire bonjour à papa qui rentre excédé du bureau » (Adorno 1980, 60). L'hymne à la joie devient impératif d'adaptation. En écrivant ces mots célèbres, Adorno pensait peut-être à cette sorte de spinozisme tardif, tel qu'il s'exprime dans le chef-d'œuvre théorique de Fromm : « Il est dans la nature de toute vie de préserver et d'affirmer son existence. […] […] *Pour l'éthique humaniste, le bien c'est l'affirmation de la vie, l'épanouissement des pouvoirs de l'homme* » (Fromm 1967, 23).

Adorno objecte : « L'être humain "vrai" au sens du projet freudien, c'est-à-dire celui que les refoulements n'ont pas mutilé, ressemblerait à s'y méprendre, dans la société acquisitive existante, à une bête de proie dotée d'un solide appétit – voilà une peinture fidèle de l'utopie abstraite d'un sujet qui devient effectif indépendamment de la société » (Adorno 2011c, 341). L'affirmation ne relève pas de l'émancipation : au contraire, elle est toujours chez Adorno le pôle opposé au concept de critique. En fait, l'affirmation coïncide avec l'intégration elle-même, dans une société qui est « affirmative » dans la mesure où elle se fonde sur le principe antagonique de la conservation de soi (*Selbsterhaltung*). L'idéal humaniste du sujet « sain », le « caractère génital », conçu indépendamment de la contrainte sociale, se renverse dans ce qu'Adorno, en reprenant Benjamin (et évidemment l'image nietzschéenne de la « bête blonde »), appelle un « blond Siegfried » (*ibid.*). Adorno lui oppose la seule image de l'homme qui ne soit pas idéologique : l'image négative. Si la santé, selon les critères de l'existant, est la capacité d'être assez horrible pour s'adapter à la réalité horrible, inversement les traces du mieux, les vraies promesses de bonheur à l'intérieur de l'existant doivent apparaître, mesurées à ces mêmes critères, comme maladie, mutilation, dissonance (cf. *ibid.*). Cette condition participe de la même impossibilité qu'Adorno attribue à la thérapie psychanalytique : « tout ce à quoi elle s'attelle est faux » (*ibid.*, 358).

Cela vaut pour l'individu : s'il essaie, dans un effort de résistance, de renforcer son Moi, il perpétue la répression, le malaise de la civilisation ; s'il renonce et s'abandonne au Ça, à l'inconscient, il devient la proie du Sur-moi collectif, à une régression qui donne lieu à un esclavage plus immédiat et donc encore plus impuissant. Mais cela vaut aussi bien pour la théorie elle-même, qui ne peut ni affirmer ni révoquer la séparation entre individu et collectif, entre psychologie et sociologie, sans devenir fausse. Dans les deux cas, la seule ligne de fuite possible ne consiste pas à harmoniser la scission, mais à la réfléchir, faisant ainsi transparaître en négatif l'urgence et la possibilité de son dépassement. Tout comme la promesse de bonheur – l'anticipation de l'utopie – n'est pas dans l'homme sain, mais dans la prise de conscience de la part de la subjectivité aliénée, déchirée (ce qu'Adorno appelle le spécialiste capable de résistance : cf. *ibid*., 342), de même la séparation entre psychologie et sociologie appelle moins leur synthèse « qu['un] travail mené avec insistance, mais séparément, dans les deux domaines » (Adorno 1986, 646)[25].

Freud, critique social malgré lui

L'exigence de radicalité théorique qu'Adorno exprime de cette façon rappelle de près ses remarques spécifiques sur Freud. Elles méritent quelques mots en conclusion. Pour Adorno, Freud, avec son pessimisme « bourgeois » et son courage intellectuel, qui l'a empêché de reculer face aux conséquences les plus extrêmes de ses doctrines, s'est tenu beaucoup plus que ses successeurs à cette exigence. C'est justement grâce à « son aveuglement face à la séparation de la psychologie et de la sociologie », à son insistance obstinée sur l'atome individuel, qu'il a réussi à pénétrer efficacement dans l'essence de la contrainte sociale, « à exprimer adéquatement une réalité dans laquelle les êtres sont effectivement atomisés et séparés les uns des autres par un gouffre infranchissable » (Adorno 2007b, 38). En effet, « une psychologie qui ne veut pas entendre parler de la société, et s'en tient de manière idiosyncrasique à l'individu et à l'héritage archaïque de ce

dernier en dit davantage sur la fatalité sociale qu'une psychologie qui, en prenant en compte des "facteurs" sociaux ou en optant pour une "*wholistic approach*", se range du côté d'une *universitas litterarum* qui n'existe plus » (Adorno 2011c, 318).

Certes, Freud n'est pas non plus exempté de critiques sévères : mais sa limite bourgeoise relève, pour Adorno, moins du côté de l'apologie de la répression (qui joue quand même son rôle) que du côté de l'acceptation irréfléchie de la division du travail intellectuel. En refusant de reconnaître la relation médiatisée entre société et individu, la théorie freudienne échoue au point où la sociologie et la psychologie se touchent malgré tout, et s'enlise dans des contradictions insolubles : tout ce à quoi elle s'attelle devient faux. Freud n'arrive pas à voir la société comme totalité objective, pas plus que le fondement social du conflit entre le Ça et le Moi. Il en vient ainsi à un effort maladroit de psychologisation de la société, à l'incompréhension de la structure contradictoire du Moi (agence rationnelle d'adaptation à une réalité irrationnelle, et *donc* ligne de frontière entre le conscient et l'inconscient), de la rationalisation (en tant que jugement psychologiquement faux mais objectivement vrai), et plus généralement du rapport entre genèse psychologique et validité objective. Il aboutit, finalement, à une résignation proprement apologétique, à une thérapie qui se renverse en intégration, à l'éternisation des contradictions[26]. Mais en même temps sa grandeur, « comme celle de tous les penseurs bourgeois radicaux, tient à ce qu'il laisse ces contradictions non résolues et qu'il dédaigne d'affirmer une harmonie systématique quand la chose est en elle-même déchirée. Il rend évident l'antagonisme qui caractérise la réalité sociale, *dans les limites que la division du travail préétablie impose à sa théorie et à sa pratique* » (Adorno 2007b, 45 ; je souligne). Même sa proverbiale « froideur », le « manque d'amour » qui lui est reproché aussi souvent, ne renvoient en réalité qu'à l'insistance désespérée et intransigeante sur le négatif, à la haine pour l'existant comme forme éminente d'amour :

> Parce qu'il prend terriblement au sérieux l'utopie et sa réalisation, il n'est pas un utopiste, mais il regarde la réalité en face, telle qu'elle est, pour ne pas se laisser abêtir par elle. Il veut libérer de leur

> emprisonnement les éléments du mieux qui sont contenus en elle. S'il se fait aussi dur que les conditions de vie pétrifiées, ce n'est que pour les briser (*ibid*., 41).

Sous cet aspect, et seulement sous cet aspect, la théorie critique ressemble en effet à la pratique de la psychanalyse, et le critique social à l'analyste : dans la mesure où il vise lui aussi, en tant que théoricien, à une transformation de la conscience, de la « manière de voir le monde », sans croire d'ailleurs que cela coïncide avec la transformation du monde lui-même – car le monde n'est pas la « manière de le voir » : il n'est pas la psyché. Mais son regard sur le monde, comme celui de l'analyste – qui comme chacun le sait « ne donne pas de conseils » –, doit s'installer dans les contradictions sans rien préfigurer, et d'autre part les regarder de travers, dans la perspective d'un changement possible, sans se figer dans leur état présent. Par la connaissance exacte de la réalité sociale, par le mouvement circulaire entre interprétation et description, la théorie doit dynamiser – dans la conscience – cette réalité elle-même ; et par cette mise en mouvement des antagonismes durcis, y dégager « les éléments du mieux ». Suivant le principe de la pratique analytique, il lui faut « voir ce qu'il y a de nouveau dans l'ancien au lieu de seulement voir ce qu'il y a d'ancien dans le nouveau »[27]. Tout comme l'analyse rigoureuse, la théorie aussi doit devenir dialectique.

NOTES

[1] Dans sa préface à l'édition française des écrits sociologiques d'Adorno, Axel Honneth suggère que la redécouverte récente d'Adorno parmi les sociologues est due premièrement à ses intuitions « micrologiques » (l'illumination du détail) : cf. Honneth 2011, 9. Cela est vrai sans doute, mais je suspecte que le moment opposé (ce qui constitue en fait l'*inactualité* d'Adorno) peut aussi avoir joué un rôle : l'insatisfaction pour l'analyse purement immanente du « discours », descriptive et constructive en même temps, et l'exigence théorique de transcender l'apparence immédiate pour parvenir à son explication objective.

[2] Pour une reconstruction efficace de l'intérêt croissant d'Adorno pour Freud, cf. Le Rider 2007. Pour une esquisse de la position d'Adorno par rapport à la psychanalyse, dans le contexte plus général de l'École de Francfort, cf. Jay 1989, chap. 3.

[3] Adorno se réfère ici au débat engendré par la théorie de Carnap des *frameworks* linguistiques comme objet d'un choix purement pragmatique, *a priori* par rapport à la connaissance empirique (cf. Carnap 1997, 313-335).

[4] Dans la première phrase de ce passage, l'original allemand dit littéralement : « une société dont l'unité consiste en ce qu'elle n'est pas unitaire ». Par rapport à la traduction française existante, cette formulation rend plus évident le caractère *double* de la société, qui est effectivement unitaire, mais seulement par le moyen des contradictions qui la déchirent, les rapports antagoniques de travail et d'échange qui désintègrent les relations interhumaines et *pour cela même* intègrent les hommes à la totalité : tout comme la société peut être rationnelle uniquement par le moyen de son irrationalité, et vice versa (cf. *infra*).

[5] Cette identification est pour Adorno l'intuition la plus géniale de la sociologie de Durkheim. Cf. Adorno 2008, 151.

[6] Cf. Weber 1995, 78 s. ; et pour l'origine de la distinction entre « communauté » et « société » en tant que spécifiquement moderne, Tönnies 2010.

[7] Pour Adorno le concept de « rôle », que la sociologie formelle transforme apologétiquement en un invariant social, ne fait qu'exprimer cette non-coïncidence de fait entre l'individu tel qu'il est en soi et l'individu social : « Ce n'est pas pour rien que le concept de rôle, qui se veut neutre, est emprunté au théâtre où les comédiens ne sont pas réellement ceux qu'ils jouent » (*Ibid.*).

[8] Cf. *supra* : l'objectivité « règne sur les sujets vivants *et en découle pourtant* ».

[9] Pour cette raison il me semble réducteur, même s'il correspond à la lettre de certains passages adorniens, d'affirmer, comme on le fait souvent, que la société, en tant que gouvernée par une rationalité instrumentale, serait rationnelle dans ses moyens (dans les actions singulières poursuivant des buts singuliers) et irrationnelle dans ses buts (généraux). La société pour Adorno est à tous ses niveaux, y compris le plus général, les deux simultanément : expression et négation des besoins des individus.

[10] « Quiconque, aujourd'hui, ne se comporte pas en suivant les règles économiques sombre rarement aussitôt. Mais, à l'horizon, se profile le déclassement. On voit poindre le chemin qui mène au statut d'asocial, de criminel : le refus de jouer le jeu attire la suspicion et va jusqu'à exposer à la vengeance sociale celui qui ne ressent pas encore la faim ni n'a besoin de dormir sous les ponts » (Adorno 2011c, 320). Il est vrai que, comme Adorno l'explicite peu avant, cette « angoisse sociale » (qui d'ailleurs, à l'époque néo-libérale, est bien plus proche du danger réel d'élimination physique qu'elle ne l'était au temps d'Adorno) est dans une certaine mesure exagérée. Le sentiment (inconscient) d'impuissance qui est omniprésent aujourd'hui n'est pas la même chose que l'impuissance effective, il relève de l'irrationalité psychique aussi bien que d'un examen objectif de la réalité (*ibid.*, 349). Cela laisse une marge émancipatrice à la prise de conscience, *en un sens précisément* psychanalytique.

[11] Adorno ajoute : « aussi longtemps qu'il ne se qualifie pas de névrosé ». La psychologie apparaît donc effectivement comme un trait individualisant, mais sous forme négative, comme maladie et échec, face à un mécanisme qui ne tolère ni l'individualité ni par conséquent son substrat, la psyché (cf. *infra*).

[12] Breda se réfère par exemple à la position de S. Latouche sur « l'idée d'économie », et ajoute : « La libération, étant le problème réel considéré généralement comme déjà auto-supprimé, consisterait à se libérer de telle mystification, "ouvrir les yeux" » ; c'est le mythe de la « révolution de l'auto-conscience », qui représente « une sorte de retour à Bruno Bauer » (ma traduction). Ce repli sur la dimension subjective, qu'elle soit psychologique ou culturelle, n'est pas sans rapport, je crois, avec l'attitude moralisante de beaucoup des mouvements néo-populistes de l'Europe actuelle, qui sautent en arrière même par rapport aux catégories psychologiques, en leur substituant directement des catégories morales, telles qu'elles s'expriment par exemple dans le slogan : « Tous les hommes politiques sont malhonnêtes ». À cette proposition, on pourrait appliquer ce qu'Adorno disait de la psychanalyse : rien n'est vrai en elle, sauf ses exagérations. En effet, la partie de la proposition la plus proche à la vérité est justement le « tous », qui atteint en quelque sorte l'élément systématique réel déterminant le comportement plus ou moins uniforme des hommes politiques. Mais cette intuition de système tombe immédiatement en contradiction avec le recours à des concepts moraux, qui, en tant que subjectifs, sont nécessairement contingents – comme l'éprouvent aisément les membres de ces mouvements qui accèdent à la politique institutionnelle, et découvrent ensuite à leurs frais la marge très étroite laissée à un agir radicalement différent, la contrainte objective cachée derrière la « malhonnêteté ». Pour les remarques d'Adorno sur la « personnalisation » (« l'inclination à réarranger des processus sociaux dont les causes sont objectives, en les attribuant aux actions de bonnes ou de mauvaises personnes »), cf. Adorno 2011c, 318 n.

[13] Les traductions des passages tirés des ouvrages d'Adorno non traduits en français nous appartiennent. Cf. aussi Adorno 2011c, 330 : « Les besoins ont toujours été socialement médiatisés ; aujourd'hui, ils deviennent complètement extérieurs à ceux qui en sont les supports » ; et Adorno 2011d, 369 : « Même là où l'individu agit individuellement – mais socialement au sens wéberien du terme –, l'organe de cet agir, la *ratio*, est une instance essentiellement sociale, et non psychologique ».

[14] Adorno se réfère naturellement à *Psychologie collective et analyse du moi* (Freud 1962).

[15] Cf. respectivement Le Bon 1963 et Koestler 1953.

[16] Cf. *ibid.*, 419 : « Ceux avec lesquels [le chef fasciste] a affaire sont généralement soumis au conflit caractéristique, moderne, entre l'instance d'un Moi fortement développé, rationnel, qui obéit à la loi de la conservation de soi, et l'échec continu de l'effort de satisfaire les demandes de leur propre Moi ».

[17] « Réveillez-vous » est également un slogan typique des mouvements populistes *anti-système* contemporains (par exemple en Italie) cités *supra*.

[18] Adorno répond dans ce texte à Arthur Koestler, qui avait supposé, par *analogie* avec le domaine sexuel, l'existence d'une « névrose politique » relevant d'une « libido politique » spécifique.

[19] Cf. Horkheimer-Adorno 1974, 68 : « La domination de l'homme sur lui-même, sur laquelle se fonde son soi, signifie chaque fois la destruction virtuelle du sujet au service duquel elle s'accomplit ; car la substance

dominée, opprimée et dissoute par l'instinct de conservation n'est rien d'autre que cette part de vie [*das Lebendige*] – en fonction de laquelle se définissent uniquement les efforts de la conservation de soi – ce qui doit justement être conservé » ; et 49 : « L'humanité dut se soumettre à des épreuves terribles avant que le moi, nature identique, tenace, virile de l'homme fût élaboré et chaque enfance est encore un peu la répétition de ces épreuves ».

[20] Le Moi, en effet, n'est que le pôle opposé du Ça (ce qui est proprement « psychologique »), auquel il renvoie dialectiquement, exprimant ainsi en soi-même un antagonisme constitutif. L'*Aufhebung* du Moi répressif serait en même temps l'*Aufhebung* de la « psyché » : « L'émancipation de l'homme du rôle hétéronome de son inconscient serait aussi bien l'abolition de sa "psychologie". Le fascisme poursuit cette abolition dans le sens opposé, en perpétuant la dépendance au lieu de réaliser la liberté potentielle, en expropriant l'inconscient par le moyen du contrôle social au lieu de rendre les sujets conscients de leur inconscient » (Adorno 1972a, 431). Il faut souligner cependant que les indications d'Adorno sur ce dépassement possible, comme toute ouverture au « positif », à une détermination concrète de l'utopie chez lui, restent toujours et délibérément très vagues.

[21] Cf. sur ce point Baeza 2012, 265 s. Je me rallie à la critique que l'auteure fait de l'interprétation courante de la philosophie adornienne de l'histoire comme une « téléologie négative », selon laquelle l'issue totalitaire de l'*Aufklärung* aurait été prédéterminée dès le début. Par contre, l'écart qualitatif dans cette histoire se situe précisément, pour Horkheimer et Adorno, au point où le processus contradictoire de l'*Aufklärung* perd sa nécessité objective, et par là même le rôle progressif que, malgré tout, il avait eu jusque-là (par rapport à Baeza cependant je souligne avec plus de force le caractère originairement *antagonique* de l'*Aufklärung* : mais contradiction et régression ne sont pas la même chose). Dans le chapitre précédent, Baeza esquisse aussi une interprétation freudienne très efficace du diagnostique adornien de « la pathologie de l'*Aufklärung* » comme « projection paranoïde », qui est parfaitement plausible en tant qu'elle est référée au côté *subjectif* du phénomène totalitaire, et non à l'objectivité sociale qui le rend nécessaire.

[22] Pour un exposé détaillé (suivi par d'intéressantes remarques critiques) de cette célèbre théorie sociologique de l'École de Francfort, cf. Honneth 1988, chap. 3.

[23] Ces relations biographiques, et plus généralement le texte d'Adorno sur les révisionnistes, sont analysés dans le détail chez Le Rider 2007. Beaucoup d'arguments de ce texte adornien seront repris presqu'à la lettre dans la plus célèbre critique de Marcuse au « révisionnisme néo-freudien » (Marcuse 1963, postface)

[24] Cette incise rapproche Adorno d'une certaine façon de la critique postérieure de la subjectivité unitaire ; néanmoins, toute tentative d'échapper *immédiatement* à l'unité contraignante qui constitue le Moi est destinée, pour lui, à retomber dans la régression pure, en deçà et non au-delà du sujet. Puisque le sujet reproduit dans le microcosme le caractère ambivalent de la totalité sociale (il est unitaire *par le moyen* de son manque d'unité), son dépassement ferait un avec sa réalisation comme unité réelle, non antagonique. Tous les deux ne pourraient avoir lieu que dans une société

différente ; et même dans ce cas, le changement serait tout sauf automatique : « Ce qui, si nous nous plongeons dans la psychologie, se montre réellement comme collectif, comme social, n'est pas l'effet immédiat, ici et maintenant, de la société sur l'inconscient, mais une forme déjà accumulée, sédimentée de pression sociale et de contrôle social, qui pour cela même est beaucoup plus profonde, beaucoup moins facile à éliminer, *et qui d'ailleurs n'est même pas immédiatement accessible à une transformation des situations sociales* » (Adorno 2008, 148-149 ; je souligne).

[25] J'utilise la traduction française de ce passage faite par J. Le Rider (Le Rider 2007, 104 n.).

[26] Sur tous ces aspects, cf. Adorno 2011c, *passim*, et Adorno 1980, 55 s.

[27] C'est la définition qu'Adorno donne de la dialectique dans l'introduction à la *Métacritique de la théorie de la connaissance* (Adorno 2011e, p. 63). Il ajoute après quelques lignes : « [La dialectique] en vient à comprendre que le processus clos inclut aussi en lui le non-inclus et, ce faisant, elle atteint une des limites de la connaissance elle-même. La dialectique elle-même ne pourrait être surpassée que par une praxis transformatrice ».

RÉFÉRENCES

Adorno, Theodor W. 1972a. *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda.* In *Gesammelte Schriften : in zwanzig Bänden*, éd. par R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss et K. Schulz, vol. 8 (*Soziologische Schriften I*), 408-433. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 1972b. *Bemerkungen über Politik und Neurose*. In *Gesammelte Schriften* 8, 433-439.

Adorno, Theodor W. 1978. *Dialectique négative.* Trad. de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de Philosophie (Gérard Collin *et al.*). Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 1979a. *Trois études sur Hegel*. Trad. de l'allemand par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie (Éric Blondel *et al.*). Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 1979b. « Introduction ». Dans *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, par Theodor W. Adorno et Karl Popper, trad. de l'allemand par C. Bastyns *et al.*, 7-58. Bruxelles : Éditions Complexe.

Adorno, Theodor W. 1980. *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*. Trad. de l'allemand par É. Kaufholz-Messmer et J. P. Ladmiral. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 1986. « Préface ». Dans *Freud in der Gegenwart. Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurt und Heidelberg zum hundertsten Geburtstag*. In *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann, Band 20.2: *Vermischte Schriften II*, 646-649. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 2007a. *Études sur la personnalité autoritaire*. Trad. de l'anglais par H. Frappat. Paris : Éditions Allia.

Adorno, Theodor W. 2007b. *La psychanalyse révisée*. Trad. de l'allemand par J. Le Rider. Paris : Éditions de l'Olivier.

Adorno, Theodor W. 2008. *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 2011a. *Société : Intégration, Désintégration*. Trad. de l'allemand par P. Arnoux *et al*. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011a. « Société I ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 23-36. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011b. « Théorie de la demi-culture ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 183-220. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011c. « À propos du rapport entre sociologie et psychologie ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 315-368. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011d. « Post-scriptum ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 369-376. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011e. *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*. Trad. de l'allemand et de l'anglais par C. David et A. Richter, Paris : Payot.

Baeza, Natalia. 2012 : *Contradiction, critique, and dialectic in Adorno* (Dissertation, University of Notre Dame, url : http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-10022012-152522/unrestricted/BaezaN102012D.pdf).

Breda, Stefano. 2013. « Perché l'individualismo istituzionale non funziona: ancora sul libro di E. Screpanti, "Marx dalla

totalità alla moltitudine (1841-1843)" », url : http://ilrasoiodioccammicromega.blogautore.espresso.repubblica.it/files/2013/11/Breda.pdf

Carnap, Rudolf. 1997. *Empirisme, sémantique et ontologie* in *Signification et nécessité*. Trad. de l'anglais par F. Rivenc et P. de Rouilhan, 313-335. Paris : Gallimard.

Croce, Benedetto. 1993. *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*. Vol. 1, édité par A. Carella. Napoli : Bibliopolis.

Foucault, Michel. 2001. « La philosophie analytique de la politique » : Dans *Dits et écrits II,1976-1988*, édité par D. Defert et F. Ewald, 534-551. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1962. *Psychologie collective et analyse du moi* : Trad. de l'allemand par S. Jankélévitch. Paris : Payot.

Fromm, Erich. 1967. *L'homme pour lui*-même. Trad. de l'anglais par J. Claude : Paris : Les Éditions sociales françaises.

Hartmann, Heinz. 1950. « The application of psychoanalytic concepts to social science », *The Psychoanalytical Quarterly*, XIX(3), 385-92.

Honneth, Axel. 1988. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp.

Honneth, Axel. 2011. « Préface ». Dans *Société : Intégration, Désintégration,* par Theodor Adorno, 7-15. Paris : Payot.

Horkheimer, Max et Theodor W., Adorno. 1974. *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques*. Trad. de l'allemand par É. Kaufholz-Messmer. Paris : Gallimard..

Jay, Martin. 1989. *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*. Trad. de l'anglais par E. E. Moreno et A. Spiquel : Paris : Payot.

Koestler, Arthur. 1953. « Politische Neurosen ». *Der Monat* 63.

Le Bon, Gustave. 1963. *Psychologie des foules*. Paris : PUF.

Le Rider, Jacques. 2007. *Adorno, l'allié incommode de la psychanalyse freudienne*. Dans *La psychanalyse révisée*, de Theodor Adorno, trad. de l'allemand par J. Le Rider, 53-110. Paris : Éditions de l'Olivier.

Marcuse, Herbert. 1963. *Eros et civilisation*. Trad. de l'anglais par J. G. Nény et B. Fraenkel. Paris : Éditions de Minuit.

Marx, Karl. 1982. « Critique de la philosophie politique de Hegel (1843) ». Dans *Œuvres* de Karl Marx, éd. par M. Rubel, vol. III : *Philosophie*, 863-1018. Paris : Gallimard.

Redolfi Riva, Tommaso. 2013. « Teoria critica della società? Critica dell'economia politica. Adorno, Backhaus, Marx ». *Consecutio temporum. Hegeliana / Marxiana / Freudiana*, 3/5, url : http://www.consecutio.org/2013/10/teoria-critica-della-societa-critica-delleconomia-politica-in-adorno-backhaus-marx/).

Tönnies, Ferdinand. 2010. *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Trad. de l'allemand par N. Bond et S. Mesure. Paris : PUF.

Weber, Max. 1995. *Économie et société*. Vol. 1. Trad. de l'allemand par P. Bertrand *et al*. Paris : Plon.

Giovanni Zanotti est doctorant en philosophie à l'Université de Pisa (Italie). Ses recherches portent, d'un point de vue théorique, sur le statut épistémologique du problème philosophique et de la connaissance en philosophie par rapport à d'autres formes de savoir, ainsi que sur la critique sociale ; d'un point de vue historique, sur la pensée allemande contemporaine, notamment l'histoire de la dialectique, Adorno, l'École de Francfort, Wittgenstein et la phénoménologie.

Address:
Giovanni Zanotti
University of Pisa
Dipartimento di Filosofia
via Paoli, 15 56126
Pisa, Italy
Email: giovanni.zanotti86@gmail.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 98-150, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

La sociologie de la connaissance comme socio-pathologie. Une lecture psychanalytique d'*Idéologie et utopie*

Gábor Tverdota
F.R.S. – FNRS / Université catholique de Louvain

Abstract

**Sociology of knowledge as socio-pathology:
A psychoanalytical reading of *Ideology and Utopia***

This paper proposes a psychoanalytical interpretation of Karl Mannheim's main work, *Ideology and Utopia*. Our hypothesis is that a kind of "socio-pathology" that is implicit in Mannheim's sociology of knowledge can be put explicit by the interpretation of his conception of false consciousness as a synthesis of the eponym concept of Georg Lukács and of the Freudian notion of illusion. We than show that the often pointed aporetic character of Mannheim's sociology of knowledge can be outrun if its key element, the freely attached intellectual, is conceived of by analogy with the position of the Ego in Freud's second topic, defined by its specific relation to the Id, the Superego (considered respectively as the analogues of utopian desire and ideology) and "reality".

Keywords: Sociology of knowledge, socio-pathology, false consciousness, ideology, utopia, illusion, second topic, freely attached intellectual, concept or reality

> L'homme doit réapprendre à penser, car il est une créature qui doit sans cesse se hisser à la hauteur de son histoire.
> (Mannheim 2006, 88.)

Introduction

La rencontre entre la psychologie des profondeurs et la sociologie de la connaissance dans les années '20 et '30 du siècle

passé constitue un chapitre tout à fait original mais peu exploré de l'histoire de la réception de la psychanalyse par les sciences sociales. Pourtant, les noms de deux éminents théoriciens sont étroitement liés à cet épisode : celui de Karl Mannheim (1893-1947), qui fut l'un des initiateurs du courant de la sociologie de la connaissance, et celui de Norbert Elias (1897-1993), qui fut l'assistant – et ami – de ce dernier à l'Université de Francfort entre 1930 et 1933[1]. Tandis qu'Elias jouit actuellement d'une certaine notoriété dans le monde francophone, l'on ne peut pas en dire autant de son aîné qui, malgré les efforts déployés par une poignée de gens en vue de la diffusion de sa pensée, peine encore à s'arracher aux « oubliettes » de l'histoire des idées[2].

Ce constat général vaut encore davantage pour ce que nous savons de la *réception* de la doctrine freudienne par Mannheim et des *correspondances* qui existent entre la sociologie de la connaissance de ce dernier et la psychologie des profondeurs. En effet, contrairement à l'œuvre d'Elias, chez qui la référence à Freud est massive, voire constitutive[3], l'inspiration psychanalytique de Mannheim sociologue de la connaissance nous paraît sous-évaluée, voire méconnue, par les commentateurs de son œuvre. Cet état de fait s'explique d'après nous d'une part par l'effet d'ombre dû à l'orientation nettement psychanalytique du projet parallèle d'Elias, mais d'autre part également par le contraste entre les écrits de la « période anglaise » (1935-1947) et la « période allemande » (1920-1934) de Mannheim lui-même[4]. En effet, tandis que dans la « période anglaise » le penseur hongrois vise *expressément* à intégrer le savoir psychanalytique à sa théorie de la planification démocratique (ayant relayé son projet de sociologie de la connaissance), dans la « période allemande » (dont l'*acmè* coïncide avec la publication d'*Idéologie et utopie* (1929), que l'on peut qualifier de « manifeste » de la sociologie de la connaissance) les références à Freud se font rares et sont pour la plupart plutôt allusives. Dans ces conditions, il est compréhensible que les commentateurs aient accordé peu d'attention aux affinités éventuelles entre la pensée de Freud et les réflexions mannheimiennes de la première période et que son maître-ouvrage n'ait jamais fait l'objet d'une lecture informée par la conceptualité psychanalytique[5].

Cependant, malgré les raisons qui vont à l'encontre d'une telle lecture, nous considérons qu'il y a lieu de questionner des aspects clés de la sociologie de la connaissance à partir de certains éléments de la doctrine freudienne. Nous irions même jusqu'à affirmer que négliger ce questionnement contribuerait à occulter une dimension importante de l'œuvre de Mannheim et nous ferait passer à côté d'une occasion propice pour témoigner de l'actualité de celle-ci, notamment dans le cadre d'une critique sociale psychanalytiquement instruite. Le but du présent article sera dès lors de montrer qu'il existe bel et bien des parallélismes féconds et non-exploités entre la psychologie des profondeurs et la sociologie de la connaissance, qui ne sont cependant pas à chercher au niveau des références explicites qui parsèment *Idéologie et utopie*, donc dans le cadre d'une lecture immanente de l'œuvre de Mannheim, mais bien dans celui d'une lecture *externe*, qui assume le risque d'interpréter certains moments du discours mannheimien expressément à partir de la conceptualité freudienne.

Pour ce faire, nous procéderons de la manière suivante. Dans un premier temps, nous résumerons les lignes de base de la sociologie de la connaissance de Mannheim : nous nous concentrerons tout d'abord sur deux de ses présupposés les plus importants et nous relaterons ensuite les étapes principales de la généalogie que Mannheim dresse de sa propre démarche.

Dans la deuxième partie de notre texte, nous procéderons à une première mise en perspective de la sociologie de la connaissance à partir de la psychanalyse. Cette tentative d'interprétation externe s'inscrit dans le projet plus englobant et très prometteur entrepris récemment par Stéphane Haber (Haber 2012 ; Haber 2013) d'une réhabilitation de la pensée freudienne du point de vue de la théorie sociale et de la sociologie. Nous suivrons plus particulièrement l'indication d'Haber d'après laquelle la *socio-pathologie* esquissée par Freud dans *L'avenir d'une illusion* (Freud 1995) est l'un des domaines où les intuitions du fondateur de la science de l'inconscient s'avèrent les plus fécondes du point de vue de la critique sociale. Notre hypothèse sera que là où la socio-pathologie, dans sa version freudienne, s'efforce d'« expliquer (...) psychologiquement, les faits historiques appelant la critique »

(Haber 2013, 27) – notamment les diverses formes collectives de l'*illusion* –, dans sa version mannheimienne elle se donne pour tâche d'explorer les sources et aspects *sociaux* et *politiques* des formes *spécifiquement modernes* du déni collectif de la réalité – dans un terme emprunté à György Lukács (Lukács 1960), de la *fausse conscience* – par le biais d'une réinterprétation implicite de certains éléments des conceptualités freudienne et lukácsienne.

Dans un troisième temps, sur fond de la discussion de cette hypothèse, nous essayerons de faire fructifier nos résultats au niveau de la problématique de l'*intervention intellectuelle*. Toujours dans le sillage du projet d'Haber, mais en l'infléchissant néanmoins dans une direction qui ne s'oriente pas vers une « sociologie de l'individu singulier » (Haber 2013, 11, 35), l'hypothèse que nous mettrons à l'épreuve est que la triade idéologie-utopie-réalisme, centrale dans le maître-ouvrage du sociologue, peut se concevoir dans la perspective de la « personnologie » freudienne de la deuxième topique, qui établit la personnalité humaine en tant que constituée/clivée par les rapports dynamiques entre trois instances psychiques, à savoir le ça, le moi et le surmoi, ainsi que leurs rapports respectifs au « monde extérieur ». La discussion de cette hypothèse permettra d'esquisser un modèle psychanalytique de l'intervention intellectuelle que nous suggérerons d'appeler, en suivant la terminologie freudienne, le modèle « topique » de l'intervention intellectuelle.

1. Vocation et genèse de la sociologie de la connaissance

Une sociologie de la pensée humaine, dans sa condition actuelle

Idéologie et utopie a la réputation méritée d'être un ouvrage complexe et difficile d'accès, notamment en raison du mode d'exposition essayiste, de la construction polyphonique et de la conceptualité parfois flottante, employés par l'auteur. Il s'agit là par ailleurs de signes distinctifs qui ont caractérisé le travail du sociologue hongrois tout au long de sa carrière. Interrogé vers la fin de sa vie par son disciple Kurt H. Wolff sur

les raisons qui l'ont poussé à s'exprimer toujours de manière fragmentée et expérimentale, sous forme d'essais et de collections d'essais, Mannheim lui a répondu la chose suivante :

> J'applique cette méthode parce que je pense que dans le domaine de la connaissance humaine, nous ne devons pas masquer les inconséquences, et pour ainsi dire dissimuler les plaies ; notre obligation, concernant la condition actuelle de la pensée humaine, est de mettre le doigt là où ça fait mal. (...) Dans une simple investigation empirique à la recherche d'un argument logique et incontestable, les contradictions sont des fautes, mais quand il s'agit de montrer que les différents aspects de tout notre système de pensée conduisent à des contradictions, ces contradictions sont l'épine dans la chair qui doit être notre point de départ[6].

Cette réponse frappante riche en images suggestives si caractéristiques du style de Mannheim souligne que les difficultés inhérentes à sa méthode ne sont pas à chercher dans une inaptitude personnelle à l'expression univoque, mais bien dans la « chose même » dont il désirait rendre compte. Cette « chose », déchirée par des contradictions, que la sociologie de la connaissance se propose d'explorer, n'est ni plus ni moins que *« la pensée humaine », dans sa « condition actuelle ».* Il faut insister particulièrement sur deux éléments de cette indication, à savoir sur les termes « humaine » et « actuelle ». En partant de ces éléments, il est possible de formuler deux thèses qui, une fois explicitées, résument les deux aspects fondamentaux de sa doctrine.

(1) La pensée est intrinsèquement humaine.

(2) La pensée est intrinsèquement historique.

(1) Pour ce qui concerne la première thèse, elle s'oppose à certains présupposés de la tradition philosophique, qui envisage la pensée comme n'ayant cours que dans « une sphère de la perfection que ne flétrit point l'opprobre de la genèse » (Mannheim 2006, 242, traduction légèrement modifiée). L'idée que la pensée est intrinsèquement humaine implique qu'en dernière instance l'expérience du penser philosophique et scientifique est le fruit du hasard, qu'elle se déploie au sein d'un monde qui existe par contingence, et dans lequel c'est nous, en tant que sujets constitués par une organisation perceptive et cognitive spécifique, qui posons les questions et forgeons les

outils servant à y répondre. S'inscrivant dans la voie ouverte par Friedrich Nietzsche, Mannheim considère que la pensée, avant d'être autre chose, est un *organe*, un *instrument* grâce auquel l'homme, en tant qu'être vivant fini et vulnérable, pénètre dans des milieux spécifiques (qu'ils soient naturels ou culturels), tente de s'y orienter et de s'en rendre maître (Mannheim 2006, 243). Les résultats de la pensée, même les idéalités les plus abstraites, doivent être considérés « génétiquement », comme l'aboutissement de l'activité vitale et contingente d'un être charnel guidé par des impulsions volitives en dernière instance irrationnelles et tout à fait terrestres. Il en découle que,

> sur des points cruciaux, des facteurs extra-théoriques de nature très variée, dits par convention « facteurs ontiques », déterminent l'émergence et la configuration de la pensée telle ou telle. (...) [E]n aucun cas ces facteurs ontiques déterminant l'émergence des constituants épistémiques concrets ne sont simplement subsidiaires, de « pertinence simplement génétique », mais (...) ils influent sur le contenu comme sur la forme [de la pensée] (Mannheim 2006, 218, traduction modifiée).

D'après ce passage, une première définition de la sociologie de la connaissance peut être tentée : il s'agirait d'une recherche portant sur la « solidarité de la pensée avec l'être-social » [*« Seinsverbundenheit des Denkens »*], c'est-à-dire sur les diverses manières dont les « facteurs ontiques » (d'ordre avant tout sociologique) sont constitutifs pour la formulation, la teneur de sens, ainsi que la fonction sociale des idées.

(2) En ce qui concerne la seconde thèse, affirmant que la pensée est intrinsèquement historique, elle s'oppose à l'idée, également caractéristique de la tradition philosophique, selon laquelle il existerait des vérités éternellement et universellement valables. Or, d'après Mannheim, non seulement la vérité change, mais les *concepts de vérité* eux-mêmes sont soumis à la succession des *épistémès* historiques qui sans cesse les redéfinissent (Mannheim 2006, 237). Deux conséquences pratico-théoriques découlent de la thèse de l'historicité du concept de vérité. Premièrement, quiconque désire formuler des énoncés vrais sur la « nature » de la pensée doit prendre en compte le *locus* socio-historique, nécessairement contingent, à partir duquel il parle : sa propre perspective, forcément partielle, doit faire partie du cadre d'évaluation. Deuxièmement, le

questionneur doit être conscient du caractère provisoire de ses acquis : si le fond ontique qui soutient et motive son questionnement se transforme, il devra se tenir prêt à réviser ses énoncés afin de tester s'ils correspondent encore à l'état de fait qu'ils prétendent saisir.

Ces deux axiomes impliquent que ce qui *motive* la sociologie de la connaissance pour l'étude de la pensée ne réside pas dans le constat selon lequel, *de toute éternité*, les gens pensent confusément (ils se contentent de la *« doxa »*) et qu'il est difficile de les astreindre à une réflexion claire et distincte sur les choses du monde et sur eux-mêmes (ils fuient l'*« aletheia »*) ; sa motivation tient à un *défi concret*, *spécifiquement contemporain*, responsable du caractère contradictoire de notre système de pensée actuel, allant jusqu'à menacer l'édifice entier de la philosophie et de la science : ce défi porte le nom de *relativisme* (nous expliciterons cette problématique par la suite).

Contrairement à ce que ce bref résumé peut suggérer, ces affirmations ne sont pas posées de manière dogmatique par Mannheim. Le penseur hongrois veille en effet à démontrer leur validité dans le cadre d'une démarche qui est conforme aux exigences qui découlent de ses présupposés. Ces derniers posent la sociologie de la connaissance devant une double contrainte, que celle-ci doit observer sous peine d'être jugée *inconsistante*.

(1) Tout d'abord, en tant qu'*organon* destiné à la résolution de l'embarras existentiel-historique nommé relativisme, elle doit pouvoir attester la *nécessité* de sa propre émergence, et ensuite,

(2) elle doit pouvoir rendre compte du *locus* historique et social à partir duquel elle parle.

Or, elle ne peut satisfaire à cette double exigence que dans la mesure où elle fait coïncider la tâche de l'étude de « la pensée humaine dans sa condition actuelle » (marquée du sceau du relativisme) avec une *généalogie* de la sociologie de la connaissance accomplie réflexivement par elle-même (afin de spécifier les conditions de validité historiques de son propre discours). La généalogie en question combinera deux types de démarches : pour rendre compte de la *nécessité* (ou de la *logique*) de l'émergence de la nouvelle discipline, Mannheim aura recours au procédé de la *genèse conceptuelle*, tandis que pour rendre

compte des *étapes concrètes* de son émergence historique, il emploiera le procédé de la *genèse factuelle* ou *empirique* (à quoi correspondra la distinction entre les dimensions de l'*origine* et du *commencement* dans l'œuvre du penseur hongrois, voir *infra*). La synthèse de ces deux méthodes donnera ce que l'on pourrait nommer une *histoire sociologique de l'esprit*, qui est en même temps la version mannheimienne du *grand récit* de l'avènement *de la modernité*, ainsi que des conditions de possibilité et d'impossibilité de son dépassement dialectique dans les circonstances qu'elle a elle-même contribué à amener.

Contingence et relativisme : « origine » et « commencement » dans la sociologie de la connaissance

La mise en perspective de la sociologie de la connaissance à partir de la psychanalyse ne peut pas faire l'économie de la reprise au moins schématique des étapes principales du grand récit sociologique de la modernité. Du caractère essentiellement polyphonique de la narration mannheimienne, nous ne garderons que la différence entre ses deux strates fondamentales, que L. Cs. Kiss a conceptualisées en tant que la dimension de l'*origine* et la dimension du *commencement* dans la sociologie de la connaissance du penseur hongrois (Cs. Kiss 2003, 185).

La dimension de l'*origine* dans l'œuvre de Mannheim renvoie directement aux diverses formes sous lesquelles l'expérience fondamentale de la *fausse conscience* s'est imposée aux hommes à travers leur histoire. Le caractère « originaire » de cette expérience doit être compris au sens où, malgré son caractère *transhistorique*, elle est hautement *historiogène*, se réinscrivant sans cesse dans l'histoire, contribuant à toujours redynamiser celle-ci. En partant du texte d'*Idéologie et utopie*, il est possible de distinguer au moins quatre plans de l'existence humaine où la fausse conscience s'est manifestée de manière prégnante et décisive : il s'agit des plans anthropologique, religieux, philosophique et politique.

Du plan anthropologique, Mannheim dit très peu de choses : il se borne à établir que le vécu de la fausse conscience trouve son ancrage génétique dans l'expérience intersubjective –

plus précisément interhumaine – de la méfiance universellement humaine « et du soupçon que l'homme, à tout moment de l'histoire, éprouve constamment (...) devant son adversaire » (Mannheim 2006, 53). Étant donné l'importance de cet ancrage anthropologique de la fausse conscience, on ne peut que regretter que le sociologue ne fournisse pas davantage d'explications quant à ses soubassements éthologiques. En revanche, Hans Blumenberg, auteur d'une volumineuse anthropologie philosophique, traite le problème de l'origine de la méfiance et du soupçon de manière détaillée. Afin de concrétiser l'importante intuition de Mannheim, nous nous inspirerons des analyses du philosophe allemand, qui tente de saisir les phénomènes en question à partir de la notion d'*indétermination*. Le sens du concept d'indétermination peut être explicité sous la forme de trois observations. Tout d'abord, la seule appartenance à l'espèce *Homo sapiens sapiens* ne décide pas par avance sur le fait que les semblables de la même espèce se comporteront de façon amicale ou hostile les uns envers les autres (Blumenberg 2011, 244). Deuxièmement, il n'existe aucune méthode absolument concluante pour faire le partage entre amis et ennemis éventuels (on ne peut jamais connaître *avec évidence* les intentions d'autrui à notre égard) (Blumenberg 2011, 265-268, 294-295). Troisièmement, pour se préparer à la rencontre potentiellement dangereuse avec le semblable de la même espèce, la conscience de la qualité perspectiviste de l'expérience devient cruciale : la capacité de prévention des dangers éventuels venant de la part de l'autre dépend de la prise en compte du fait que celui-ci peut appréhender la même situation avec des présupposés foncièrement différents des miens, que je dois dès lors tenter de prévoir et comprendre autant que je peux (Blumenberg 2011, 524-526).

Les conséquences de l'indétermination sont les attitudes et affects de méfiance, de prudence, de doute, de soupçon, de suspicion, d'incrédulité, etc. que l'on adopte et que l'on ressent face à nos semblables, et dont l'intensité présente une variabilité allant de la confiance joviale jusqu'à la manie de persécution, mais aussi la capacité de former des préjugés (positifs ou négatifs), de ressentir de l'empathie et de développer des techniques subtiles de compréhension d'autrui. L'échec dans la

tentative de diminuer l'indétermination des rencontres intra-spécifiques – équivalant à la faillite de la détermination correcte de qui sera ami ou ennemi – se manifeste notamment dans les vécus de la déception, de la souffrance morale, de l'embarras, de la perte de confiance chronique dans sa capacité de connaissance de soi et d'autrui, de la paranoïa, etc. Il s'agit là, d'après nous, des prototypes des variations ultérieures sur l'expérience de la fausse conscience. C'est à partir de ces éléments transhistoriques et transculturels que se constituent les diverses formes culturellement et historiquement spécifiques de cette expérience. Ce que, en suivant la terminologie de L. Cs. Kiss, nous appelons la dimension de l'*origine* dans la sociologie de la connaissance consiste précisément en la réinscription successive de l'anthropologique (de l'anhistorique) sous la forme de ces vécus psychologiques, dans les diverses sphères de l'existence historique – à savoir religieux, philosophique et politique –, réinscription qui, selon Mannheim, a toujours un effet *historiogène*, faisant passer l'humanité d'un palier du développement de l'esprit à un autre. Cet effet historiogène est dû au fait que le phénomène de la fausse conscience pénètre successivement dans des régions de l'être socio-culturel qui jusque-là étaient épargnées par les conséquences redoutables de son apparition, exigeant de nouvelles réponses spécifiques à développer au sein de ces sphères.

Mannheim mentionne trois conjonctures historiques insignes où l'irruption de cette expérience dans de nouveaux domaines de l'existence a produit des effets décisifs. Tout d'abord, dans l'Athènes antique, où, avec l'apparition des Sophistes, ce phénomène a fait son apparition au sein du *discours philosophique sur la vérité*, ce qui a entraîné en guise de réponse l'intervention de Socrate et de Platon, et a eu pour résultat l'élaboration du paradigme de la philosophie occidentale (Mannheim 2006, 7-8). Ensuite, dans le Jérusalem antique, où, avec l'apparition des prophètes, le problème de la fausse conscience pénètre jusqu'au cœur même de l'*expérience religieuse*, notamment lorsque la parole et la foi du prophète étaient mises à l'épreuve par le refus de son entourage de lui prêter crédit, ou par les doutes qui l'assaillaient concernant son élection par Dieu (Mannheim 2006, 60.) Cependant, c'est la troisième conjoncture

– coïncidant avec l'avènement de l'époque moderne – qui est vraiment décisive du point de vue de la sociologie de la connaissance. Dans celle-ci, en effet, c'est la *sphère de la politique* qui devient le site privilégié de la possibilité d'expérimenter la fausse conscience. Pour pouvoir expliciter les implications de cette troisième *conjoncture originaire*, il convient de retracer l'histoire de la genèse de la sociologie de la connaissance à partir de son *commencement*.

La généalogie de la sociologie de la connaissance peut être résumée en trois mouvements qui sont reliés entre eux par le fil conducteur du théorème de la *démocratisation fondamentale* (Mannheim 1940, 44-49 et surtout Mannheim 2003, 171-246). Le concept de la démocratisation fondamentale dénote un processus à la fois religieux, philosophique, scientifique, social et politique, qui correspond à l'émancipation graduelle de couches, strates et classes sociales auparavant opprimées ou subalternes, relativement isolées les unes des autres et figées à des places préétablies dans le cadre des sociétés hautement hiérarchisées et statiques du Moyen Âge européen. Dans la construction de Mannheim, la démocratisation fondamentale a lieu par étapes, auxquelles il est toujours possible de corréler une *utopie*, c'est-à-dire un projet cohérent et totalisant de transformation de la société, conforme aux exigences et aux caractéristiques des couches sociales qui y jouent le rôle principal (voir Mannheim 2006, 159-213).

L'élément essentiel du premier épisode de ce processus est l'ébranlement du monopole de l'Église catholique sur l'*interprétation publique de l'être* [*« Öffentlichkeit »*] (Mannheim 2001, 62-63)[7] dans la phase de crise du Moyen Âge et l'effondrement qui s'ensuivit de l'image objective et unitaire du monde forgée par la caste sacerdotale. Les conséquences majeures de cet écroulement étaient la naissance d'une intelligentsia libre des attaches traditionnelles à des castes, états et classes données, le devenir-dominant du principe de la concurrence dans le domaine intellectuel et l'évaporation de l'illusion que la théologie représente l'unique exemplaire possible de la pensée en tant que telle (Mannheim 2006, 9-10). Au terme de cette époque émergent de nouveaux centres de l'interprétation

publique de l'être sous la forme de sectes religieuses, de groupes d'intellectuels laïques et un nouveau type de pouvoir séculier.

La seconde étape de cette histoire sociologique de l'esprit va de la Réforme et des guerres de religions, à travers les Lumières, jusqu'à la Révolution française. Le fil conducteur de cet épisode est ce que Mannheim appelle la *spiritualisation de la politique* (*« Vergeistigung der Politik »*). Elle se déroule à deux niveaux : théologico-politique d'un côté et philosophico-politique de l'autre. Le moment théologico-politique se résume à l'apparition de la première forme de la conscience utopique sur la scène de l'histoire, au cours de la Guerre des paysans allemands de 1524-1525, menée par le moine anabaptiste Thomas Münzer. Pour Mannheim, la spécificité de cet événement tient à la synthèse qu'il réalise entre chiliasme et révolution sociale, sous la forme de la rencontre explosive entre l'« intellectuel » et la masse. Le chiliasme de l'intellectuel doit être perçu dans le contexte de la concurrence pour la compétence de l'interprétation de l'être dans l'espace public, mais il faut bien comprendre que son caractère absolument novateur lui vient justement de sa conjonction avec le désespoir des masses à cause de l'ajournement de la parousie et avec leur désir de réaliser le Royaume millénaire de Dieu « ici et maintenant ». Ce n'est pas un simple théorème théologique que le millénariste Thomas Münzer oppose à l'Église et aux seigneurs féodaux, mais une armée de paysans réclamant l'abolition de toutes les inégalités sociales, revendication qui se fonde sur une lecture hérétique-révolutionnaire de la Bible (Mannheim 2006, 174).

Le moment philosophico-politique en tant que le deuxième épisode de l'expropriation de l'Église catholique de son monopole sur l'interprétation publique de l'être met lui aussi en scène la fusion de l'élément intellectuel avec l'élément politique. Nous sommes à l'époque des Lumières et de la naissance de l'État absolu. Dans ce cas, contrairement à la Guerre des paysans, la spiritualisation de la politique et son corollaire, la politisation de l'esprit, se sont accomplies pour ainsi dire d'en haut. La tâche qui incombait aux Lumières était de légitimer l'État absolu par des principes non religieux et d'offrir aux masses une interprétation unitaire du monde garantie par l'État et non par la caste sacerdotale. Cette nouvelle alliance entre les

intellectuels et la puissance étatique n'était pas moins importante que l'épisode de la Guerre des paysans, dans la mesure où elle synthétisait, cette fois de façon durable, les aspirations intellectuelles et les aspirations politiques. À partir de ce moment, l'« esprit » sera toujours teinté de politique, tandis que celle-ci aura de plus en plus recours au savoir des intellectuels. Avec les mots de Mannheim, cet épisode

> montra que la politique est apte à utiliser son image du monde comme une arme et qu'elle n'est pas seulement lutte pour le pouvoir, mais qu'elle n'accède à sa signification fondamentale qu'en accomplissant ses objectifs grâce à une philosophie politique, une vision du monde politique » (Mannheim 2006, 29).

La troisième étape du processus de la démocratisation fondamentale – la plus décisive du point de vue de la sociologie de la connaissance – se déroule sous le signe de la *critique des idéologies* et du *relativisme*, qui sont les symptômes de la réapparition du phénomène de la fausse conscience *au cœur même du domaine de la politique*. Selon Mannheim, les premières formulations du soupçon d'idéologie remontent à Bacon, Machiavel et Hume, et sont bien résumées par l'adage florentin, éternisé par Machiavel, selon lequel « au *palazzo*, on ne pense pas comme sur la *piazza* » (Mannheim 2006, 54). Cependant, ce type de soupçon n'opère encore qu'au plan *psychologique* puisqu'il suppose simplement que les intérêts d'autrui influent négativement sur sa capacité à voir les choses d'une manière objective, donc qu'il est toujours possible « d'éventer les mensonges, d'épurer les points aveugles » (Mannheim 2006, 50). Ce n'est plus le cas avec le concept d'idéologie que Mannheim appelle « total ». Celui-ci met en cause *toutes* les assertions de l'adversaire, et pas seulement leur contenu, mais leur *logique* même, ainsi que l'ensemble de l'*appareil catégoriel* de la personne, son *style de pensée*, sa *manière d'être*, bref, la totalité de sa *vision du monde*. Avec le concept total de l'idéologie, l'on découvre l'existence d'un « non-voir » supposé constitutif du « voir » de l'adversaire, décalage interprétatif qui s'avère indépassable, non « rectifiable ».

Il est notoire que si le soupçon « psychologique » d'idéologie provient en effet de l'expérience de la politique, le devenir-total du soupçon, lui, n'aurait pas été possible sans

l'intégration des intuitions provenant de trois sources : la philosophie de la conscience kantienne, sa reprise par la pensée hégélienne et la subversion de cette dernière par Marx. Alors que Kant pose pour la première fois l'*unité essentielle du sujet et de « son » monde*, en partant du postulat de la dépendance logique de celui-ci à l'égard de l'activité conscientielle constitutive du sujet, Hegel fait un second pas vers le concept total d'idéologie en historicisant et en pluralisant l'unité du sujet et du monde sous la figure des « esprits des peuples ». Enfin, c'est Marx qui parachève le mouvement, en conférant auxdites unités des déterminations sociales concrètes, d'où les concepts de « classe » et de « conscience de classe » dans le marxisme (Mannheim 2006, 57-58). Du point de vue de la critique des idéologies, le geste décisif de Marx fut toutefois celui de *fusionner le concept psychologique-politique de l'idéologie* – consistant, comme on l'a vu, à démasquer les causes sociopolitiques du caractère mensonger des affirmations des adversaires politiques – *avec le concept total*, d'origine philosophique. Chez Marx, la critique de l'idéologie consiste ainsi à démasquer la vision du monde de l'adversaire comme totalité à la fois reflétant et déformant les conditions matérielles d'existence sur lesquelles se fonde sa domination sociale.

Outre l'intervention de Marx, Mannheim insiste également sur celle de Napoléon. L'importance de ce dernier tient à un geste fondateur inaugurant une nouvelle époque dans le rapport entre l'esprit et la politique, entre la théorie et la pratique. Le geste en question consista à discréditer un groupe d'intellectuels opposé au régime impérial connu sous le nom d'Idéologues en leur reprochant le caractère imaginaire de leurs discours critiques, qui découlait selon Napoléon de leur manque d'expérience politique. Pour Mannheim, il s'agit là d'un moment essentiel de l'histoire de l'idéologie en ce qu'est fixé ici pour de bon le principe selon lequel le critère ultime pour juger de la *validité* et du *caractère réel* d'un discours doit être cherché dans le domaine de la pratique politique – et nulle part ailleurs.

C'est la raison pour laquelle le nouvel état politique du monde, caractérisé par la lutte entre des visions du monde (des « utopies ») multiples prétendant à égale validité, se discréditant mutuellement par l'instrument de la critique des idéologies, ne

pouvait manquer d'avoir un effet en retour sur la pensée philosophique et scientifique qui était dès cette époque, comme on l'a vu, profondément investie par l'élément politique. Les grandes décisions métaphysiques « historiales » coïncident désormais avec la réalisation révolutionnaire des utopies dans la praxis politique, d'où le fait que les problèmes philosophiques fondamentaux – y compris les problèmes épistémologiques – dépendent de l'issue de conflits politiques concrets (Cs. Kiss 2003, 227). Le chaînon qui parachève la liaison fatale des deux sphères, inaugurant l'époque du *relativisme* moderne sous toutes ses formes (morale, perceptive, conceptuelle, historique, etc.), est la *généralisation* de la critique des idéologies au sens total, qui devient une arme politique à vocation universelle. Comme l'écrit le sociologue, depuis cette époque aucune perspective « ne peut démasquer les autres en les déclarant idéologiques sans que ces dernières n'en fassent autant » (Mannheim 2006, 63). Le démasquage totalisant et désormais *généralisé* auquel les diverses perspectives soumettent les autres – et auquel elles sont elles-mêmes constamment soumises – amène inévitablement la prise de conscience du *caractère nécessairement idéologique de toutes les perspectives, y compris*, bien entendu, de *la sienne propre*. La sociologie de la connaissance naît au moment même où l'effarement ressenti devant cet état de fait désespérant laisse place au désir de son exploration scientifique[8].

2. La sociologie de la connaissance en tant que socio-pathologie

Mannheim entre Lukács et Freud : généralisation de la fausse conscience et historicisation de l'illusion

La naissance de la psychanalyse advient significativement à la même époque où la sociologie parvient à une conscience réflexive d'elle-même sous la forme de la sociologie de la connaissance. Dans *Idéologie et utopie* (voir notamment les pages 11-26), Mannheim tente de situer la science de l'inconscient au sein de sa généalogie, en tant que moment du vaste et complexe mouvement à la fois religieux-

théologique, philosophique et politique que nous venons d'esquisser, où ce qui se joue n'est rien d'autre que la redistribution différentielle de la compétence de l'interprétation de l'être dans l'espace public. Cette façon d'aborder la psychologie des profondeurs paraît « relativiser » la nouveauté radicale de celle-ci. Mannheim semble aller assez loin dans ce sens en soutenant que,

> à proprement parler, c'est dans les luttes politiques que les hommes prirent conscience pour la première fois des motivations inconscientes qui gouvernaient les orientations de la pensée. (...) [L]a controverse politique (...) arrache les masques, elle dévoile les motifs inconscients qui rattachent l'existence d'un groupe à ses objectifs de culture et à ses arguments théoriques (Mannheim 2006, 32).

L'idée de Mannheim selon laquelle la découverte de l'inconscient psychique aurait été en quelque sorte précédée et préparée par la découverte de ce qu'il nomme l'« inconscient collectif »[9] (Mannheim 2006, 27 et *sq*.) ne doit pas être comprise au sens où le sociologue supposerait un lien de cause à effet entre ces deux moments du grand processus d'ensemble. Ce que le penseur hongrois essaye de souligner, ce sont les *corrélations morphologiques* entre les évolutions socio-politiques d'un côté, et les présupposés et les types de démarche suivis par la psychanalyse (« psychogenèse ») ainsi que la sociologie de la connaissance (« sociogenèse »), de l'autre.

Loin donc de « relativiser » l'impact et la nouveauté de la science de l'inconscient en la considérant comme la simple application psychologique d'un schéma importé d'un autre domaine (la politique), c'est plutôt l'inverse que vise Mannheim lorsqu'il suggère que la psychologie des profondeurs pourrait bien avoir un rôle phare dans le dépassement de la crise d'ensemble. En effet, la pratique inaugurée par Freud est appréhendée par le sociologue comme un *paradigme* particulièrement révélateur de la possibilité de *subvertir* le potentiel destructeur que le démasquement des tendances inconscientes, ainsi que leur manipulation, recèle en lui, en en faisant un *instrument thérapeutique* : « [c]ommerce avec l'inconscient à des fins de soutien et de guérison, ou à des fins de démasquement : entre les deux entreprises, cela fait à l'évidence une différence considérable » (Mannheim 2006, 33).

Cette subversion a lieu au travers d'un geste fondamental commun aux deux démarches : il s'agit de la *généralisation* (c'est-à-dire de l'application à soi-même) de pratiques déjà existantes dans l'espace social qui consistent à imputer des motifs inconscients *aux actions d'autrui*. Comme l'écrit Freud dans *L'avenir d'une illusion*, « [r]ien ne saurait nous retenir de trouver bon que l'observation se tourne vers notre propre essence et que la pensée s'emploie à sa propre critique » (Freud 1995)[10]. En termes anthropologiques, Freud comme Mannheim préconisent l'application méthodique du principe de l'indétermination (voir *supra*) à soi-même. La vocation historique de la sociologie de la connaissance en tant que la science de l'enracinement social et praxique de la pensée – c'est-à-dire comme science de l'inconscient collectif –, peut donc être comprise à la lumière du geste freudien, avec la différence qu'ici ce n'est pas au plan individuel, mais au niveau socio-politique que celui-ci sera appliqué. La destination de la sociologie de la connaissance consiste ainsi à faire du scepticisme et du relativisme, « nés de la destruction et de la dévaluation mutuelles de fins politiques divergentes (…), *une panacée* » (Mannheim 2006, 38, nous soulignons).

Le point de départ de Mannheim pour la subversion de la critique des idéologies en sociologie de la connaissance sera le concept de *fausse conscience* élaboré par György Lukács dans *Histoire et conscience de classe* (1923). Chez ce dernier, la fausse conscience est corrélée d'une part à l'incapacité d'un individu ou de groupes d'individus à appréhender la société comme *totalité concrète*, en tant que l'« organisation de la production à un niveau déterminé du développement social et la division en classes qu'elle opère dans la société » (Lukács 1960, 72). D'autre part, la fausse conscience est également la fonction de l'incapacité des hommes à apercevoir l'*historicité* des configurations sociales qui régissent leurs modes de réunion en société. Selon Lukács, la conscience que les hommes ont de leur rapport à la société comme totalité dynamique apparaît toujours sous un aspect double.

> Elle apparaît d'une part comme quelque chose qui, *subjectivement*, se justifie, se comprend et doit se comprendre à partir de la situation sociale et historique, donc comme quelque chose de « juste », et, en

> même temps, elle apparaît comme quelque chose qui, *objectivement*, est passager par rapport à l'essence du développement social, ne se connaît et ne s'exprime pas adéquatement, donc comme « fausse conscience ». D'autre part, cette même conscience apparaît sous ce même rapport comme manquant *subjectivement* les buts qu'elle s'assigne elle-même et en même temps comme visant et atteignant des buts *objectifs* du développement social, inconnus d'elle et qu'elle n'a pas voulus. (Lukács 1960, 72).

La question décisive pour Lukács – et qui reviendra sous une forme presqu'identique chez Mannheim – est de savoir si et « dans quelle mesure la totalité de l'économie d'une société peut, *en tout état de cause*, être perçue de l'intérieur d'une société déterminée, à partir d'une position déterminée dans le processus de production » (Lukács 1960, 74, souligné dans le texte). Pour poser la question autrement, que serait la « conscience vraie » dans ce cadre et quelles sont les conditions de son acquisition ? La réponse du philosophe marxiste est que la « conscience vraie » n'est jamais de l'ordre d'un fait que l'on constate, ni quelqu'intuition relevant d'une révélation divine, mais doit être envisagée à travers la catégorie de la *possibilité objective*. Celle-ci dénote « les pensées et les sentiments que les hommes *auraient eus*, dans une situation vitale déterminée, *s'ils avaient été capables de saisir parfaitement* cette situation et les intérêts qui en découlaient tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, conforme à ces intérêts, de toute la société » (Lukács 1960, 73, souligné dans le texte). La « réaction rationnelle adéquate » à ce *maximum de conscience possible* de la totalité dynamique dans une situation donnée, Lukács l'appelle *conscience de classe*. Or, comme le prolétariat est la seule classe pour laquelle la réalisation de ses intérêts particuliers et immédiats se trouve dans un rapport dialectique avec la nécessité d'une vision synoptique et adéquate de la totalité (qui s'incarne de manière essentielle dans la *praxis* révolutionnaire), c'est seulement à partir du point de vue du prolétariat que la saisie de la totalité concrète devient envisageable.

Pour comprendre le sens du projet de socio-pathologie de Mannheim, il faut être attentif à ce qu'il reprend et ce qu'il rejette des réflexions de son maître et ami Lukács. Sur le plan des concepts et de la méthode, le sociologue reprend à son

compte les idées de base du penseur marxiste, notamment celle de la société comme totalité concrète et de l'histoire comme processus dynamique. Par ailleurs, il ne s'oppose ni aux analyses lukácsiennes du capitalisme ni à son idée du prolétariat en tant que dépositaire du maximum de conscience possible – du moins à un moment donné de l'évolution historique. Ce que Mannheim va critiquer chez Lukács, c'est son *dogmatisme* consistant à poser *une bonne fois pour toutes* la justesse de la position prolétarienne. Ce n'est en effet pas la même chose, suggère le sociologue, de prétendre qu'à un moment donné de l'histoire, une perspective particulière sur celle-ci – sous la forme de la conscience de classe prolétarienne – se soit avérée être la plus adéquate (Mannheim ne désapprouvait pas ce point de vue), et de décréter que désormais, elle le restera *à jamais*, l'exemptant de la sorte de toute forme de critique possible. Du point de vue de notre propos, il n'est pas dénué d'intérêt de remarquer que, dans une veine certes bien plus polémique, Sigmund Freud faisait une objection similaire au « marxisme théorique » en 1932 :

> le marxisme théorique a bien pris les caractères d'une conception du monde : l'énergie, la cohérence, l'exclusivisme et aussi une ressemblance étrange avec ce qu'il combat. Lui qui devait son origine et sa réalisation à la science, qui avait été bâti sur elle et d'après sa technique, a lancé une interdiction de penser aussi inexorable que le fut, en son temps, celle de la religion. Il est interdit de critiquer la théorie marxiste, et douter de son bien-fondé est un crime passible d'un châtiment, comme autrefois l'hérésie aux yeux de l'Église catholique. Les œuvres de Marx ont, en tant que sources de révélation, remplacé la Bible et le Coran (...) (Freud 1936, 238)[11].

Pour revenir aux propos plus nuancés de Mannheim, le défaut principal que celui-ci identifiait dans la démarche de Lukács est de n'avoir pas tiré toutes les conséquences de sa propre conception de la fausse conscience et d'être ainsi tombé victime des mêmes illusions qu'il cherchait à dénoncer (Mannheim 2006, 226). L'étape qui n'a pas été franchie par Lukács est précisément la *généralisation* du concept de fausse conscience, de sorte à ce qu'il puisse s'appliquer *également* à celui-là même qui l'emploie comme instrument de critique des autres perspectives. L'entreprise socio-pathologique de Mannheim cherchera précisément à s'inscrire dans cette brèche

de la pensée du philosophe marxiste. Or, il s'avérera que le pas de l'application réflexive du concept de fausse conscience entraîne une conséquence imprévisible, qui est que l'accroissement de l'*extension* dû à l'opération de généralisation ira de pair avec une modification en retour de la *signification* même de la notion. Pour saisir le décalage que le geste de Mannheim induit dans le sens du concept de fausse conscience, nous proposons de le mettre en perspective à partir d'une analyse de la catégorie d'*illusion*, développée par Sigmund Freud dans son *opus* intitulé *L'avenir d'une illusion* (1927) et reprise quelques années plus tard dans *D'une conception de l'univers* (1932)[12].

L'énigme que ces textes freudiens se proposent d'affronter est l'effet « incomparablement puissant » que certaines formes de croyance – dont les représentations religieuses et les visions du monde politiques – exercent sur l'âme humaine. L'hypothèse clé du psychanalyste est qu'il est possible, dans le cadre d'une démarche *génétique*, de *ramener cette puissance contraignante à des facteurs psychiques*, à savoir le *« Hilflosigkeit »*, le *« désaide »*, l'état de détresse, de l'enfant de l'homme, et de l'homme en général, qui éveille chez ce dernier un puissant désir de *consolation* qui se cristallise sous la forme de la projection d'*illusions*, d'ordre surtout religieux (Freud 1995, 30-31 et Freud 1936, 215). La *force* de ces représentations, qualifiées d'illusions, viendrait de ce qu'elles sont des « accomplissements des souhaits les plus anciens, les plus forts et les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force, c'est la force de ces souhaits » (Freud 1995, 30). Ainsi, Freud rapproche-t-il dans ce texte la religion moins de la névrose que de la psychose, en comparant l'illusion à ce qu'il est coutume d'appeler en psychiatrie une « idée délirante ». Cependant, une précision du médecin viennois révèle que ce rapprochement est factice, ou du moins de valeur seulement heuristique : si l'illusion peut être apparentée à l'idée délirante en ce qu'elle aussi dérive de souhaits humains, elle s'en distingue néanmoins sur un point essentiel. En effet,

> [d]ans l'idée délirante, nous soulignons comme essentielle la contradiction avec la réalité effective ; *l'illusion, elle, n'est pas nécessairement fausse, c'est-à-dire irréalisable ou en contradiction*

> *avec la réalité*. (...) Nous appelons donc une croyance illusion lorsque, dans sa motivation, l'accomplissement de souhait vient au premier plan, et nous faisons là abstraction de son rapport à la réalité effective, tout comme l'illusion elle-même renonce à être accréditée (Freud 1995, 32, nous soulignons).

Contrairement à l'idée délirante, ce à quoi l'illusion renonce, ce n'est pas la *réalité* tout court, mais un certain *rapport à la réalité*. Son objectif n'est pas simplement de *fausser* ou de *nier* l'état réel du monde, mais à *réduire la tension* insupportable qui existe entre le besoin de sécurité et de sens de l'être humain et la froide réalité de la vie dans ce bas monde qui refuse la satisfaction de ces aspirations. La *fonction* de l'illusion consiste à réduire cette tension par le biais de la *rationalisation* de l'incompréhensible, de l'*apaisement* des angoisses face à l'insensé et l'incontrôlable, de la formulation de *préceptes* de conduite *rassurants* et de la *consolation* face aux pertes inévitables de la vie (Freud 1936, 213). En bref, l'illusion est là pour protéger contre l'angoisse ressentie face à la *finitude* et à l'écrasante légèreté de la *contingence* de l'existence humaine, qui sont de la sorte constamment refoulées, rationalisées ou projetées dans le monde extérieur. Dès lors, comme le suggère Stéphane Haber, commentant Freud,

> [c]e qu'il faut opposer à l'illusion, née d'une dénégation de la souffrance, ce n'est (...) pas, au niveau simple, la réalité du monde telle qu'elle se dévoilerait à l'observateur désintéressé et intelligent. C'est, au niveau complexe, une dynamique active, un processus pragmatique et continu par lequel notre compréhension progressive de la réalité enrichit notre vie (Haber 2012, 134).

Dans la mesure où, par le biais de la *connaissance* du monde extérieur, la science vise aussi à réduire la tension entre le besoin subjectif de sens et son absence objective, elle n'échappe pas non plus à l'emprise de l'illusion. Freud en est entièrement conscient (« Je sais combien il est difficile d'éviter les illusions » (Freud 1995, 53)), mais refuse de traiter toutes les illusions sur un pied d'égalité. La différence irréductible entre les illusions scientifiques et les illusions religieuses (ou politiques) est que contrairement aux dernières, les premières se soumettent volontiers à la critique et à la révision : « [s]i l'expérience vient à montrer (...) que nous sommes dans l'erreur, alors nous renoncerons à nos attentes » (Freud 1995, 54). Le

propre de la psychanalyse en tant que science est précisément de mettre au centre de ses préoccupations le *rapport dialectique entre illusion et réalité* : il n'est certes pas possible de vivre sans illusions, et il ne faut jamais perdre cela de vue, faute de *s'engouffrer* dans celles-ci ; en même temps, cette conscience lucide de l'inéluctabilité de l'illusion n'est accessible qu'à travers la critique constante du caractère concrètement illusoire de nos croyances. Le père de la psychanalyse appelle cette dialectique « l'éducation à la réalité » (Freud 1995, 50), et c'est la critique qu'elle permet des diverses « formes de croyances aberrantes par lesquelles nous nous plaçons en position de *passer à côté* d'un rapport au monde qui (...) le dévoilerait dans son être et enrichirait notre vie » que Stéphane Haber appelle la *socio-pathologie* de Freud (Haber 2012, 134, souligné dans le texte).

La socio-pathologie de Freud ne se contente pas de mettre en lumière l'illusion « comme le paradigme de la pathologie collective » (Haber 2012, 135), mais elle propose également une typologie des « croyances aberrantes » en fonction de ses incarnations sous la forme des grandes sphères de la *Kultur* que sont la science, l'art, la philosophie, la religion et la politique (Freud 1936). Cependant, il est notoire que cette typologie s'oriente exclusivement sur le plan *horizontal* et *statique* des formes culturelles, qui est ainsi comme coupé de la dimension sociale et historique de l'existence. Cela est d'autant plus étonnant que dans la première partie de *L'avenir d'une illusion* Freud prend expressément en considération que l'attitude devant la culture – en tant que la somme des renoncements pulsionnels et des réalisations objectales nécessaires pour l'autoconservation de l'espèce – varie fortement en fonction des diverses couches sociales. Les couches opprimées et exploitées tendent notamment à développer un ressentiment à l'égard de la culture et des tendances révolutionnaires ne peuvent manquer de faire surface en leur sein (Freud 1995, 12-13). En revanche, lorsqu'il traite de l'illusion, Freud ne mentionne plus la division de la société en classes, comme si les phénomènes investis par la religion (et surtout : la politique) se situaient en deçà ou au-delà de l'organisation de la société. La dimension de l'histoire quant à

elle apparaît ici sous la forme d'une phénoménologie historique des formes religieuses et « post-religieuses » de l'illusion – animisme, totémisme, judaïsme, christianisme, et la « sécularisation » de celle-ci sous la forme du marxisme (Freud 1936, 217-220 et 238) –, mais Freud ne semble pas voir qu'au moins les dernières étapes de cette « phénoménologie de l'esprit égaré » sont structurellement liées au processus concrètement historique de la démocratisation fondamentale des sociétés européennes. Pourtant, si l'on admet que la contrainte *universelle* de la culture se répercute *différemment* selon les époques et les couches sociales, l'on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de même pour ce qui concerne l'expérience tout aussi universelle de la finitude et la contingence humaines – non pas, certes, dans leur généricité en tant que constituants ultimes de notre *condition métaphysique*, mais sous la forme des réactions socialement et politiquement permises ou imposées qui cherchent recours contre elles.

S'il est vrai que pour devenir vraiment opératoire, le concept freudien de l'illusion doit être davantage articulé selon un vecteur historique et un vecteur sociologique, il est non moins vrai que le concept lukácsien de la fausse conscience doit de son côté intégrer la connaissance de la dimension illusoire de toute croyance – fût-elle vraie ! – qui lui vient de son élément volitif inéliminable. Or, il nous semble que c'est précisément la synthèse de ces deux moments essentiels que réalise le concept mannheimien de fausse conscience. D'un côté, celui-ci intègre la « leçon freudienne » selon laquelle la position immanente à partir de laquelle la meilleure vue synoptique sur la totalité sociale devient possible ne peut être donnée une fois pour toutes et doit sans cesse être remise en question ; d'un autre côté ; il applique le principe lukácsien d'après lequel « les différents cas de "fausse"conscience se différencient entre eux qualitativement, structurellement et d'une façon qui influence décisivement le rôle social des classes » (Lukács 1960, 77). Ce que l'on peut décrire comme la socio-pathologie de Mannheim visera donc à étudier et critiquer les multiples manières qu'ont les diverses classes et couches sociales à des moments précis de l'histoire d'évacuer de leur champ de conscience les éléments de

la réalité sociale qui iraient à l'encontre des souhaits dont ils visent la réalisation à travers leurs illusions.

Les deux formes modernes de la fausse conscience politique

Le point de départ de la socio-pathologie de Mannheim est le constat suivant : s'il est vrai que les divers partis et factions politiques en lutte démasquent systématiquement l'inconscient collectif de leurs adversaires en tant que *fausse conscience*, cette dernière n'est pour autant pas monolithique. Selon Mannheim, si l'on y regarde de plus près, il est possible d'établir deux types de fausse conscience collective. Il nomme le premier type *idéologie* et le deuxième type *utopie*. Le premier reflète l'expérience issue du conflit politique selon laquelle la pensée des groupes dominants est à tel point sujette à leurs intérêts qu'ils finissent par devenir tout à fait incapables de percevoir des faits qui auraient un effet dérangeant pour leur conscience de dominants : « Le terme d'idéologie contient implicitement l'idée que, dans certaines situations, l'inconscient collectif de certains groupes fait écran à l'état réel de la société, aussi bien chez eux que pour d'autres, et exerce un effet stabilisateur » (Mannheim 2006, 32). Quant à l'utopie, elle reflète une expérience similaire, mais allant dans le sens inverse, à savoir que certains groupes sont à tel point intéressés par la liquidation d'un ordre social opprimant qu'ils ne perçoivent dans une situation donnée que les éléments susceptibles de permettre l'action transformatrice désirée – éléments que les dominants ne voient précisément pas –, et inhibent les signaux qui pourraient paralyser le désir de changement (Mannheim 2006, 32).

Ce qui est commun dans ces deux formes de la fausse conscience, c'est leur manquement de la réalité : toutes deux se désintéressent au fond de ce qui est effectivement, dans le présent, pour *anticiper* sur la transformation de l'ordre établi dans le cas de l'utopie et pour s'attacher à une image *dépassée* et/ou *illusoire* de cet ordre dans le cas de l'idéologie. Un étrange consensus, figurable sur le modèle du clivage en psychanalyse[13], semble ainsi s'instaurer entre la conscience idéologique et la conscience utopique : des pans entiers de la réalité, perçus

pourtant de manière inconsciente, font l'objet d'une négation collective, faisant de la sorte de l'inconscient social en tant que forme générique de la fausse conscience le symptôme du clivage effectif de la société.

Cependant, Mannheim prend le soin d'insister sur l'*asymétrie* des formes de conscience idéologique et utopique : « de la recherche sur la conscience utopique, il s'avérera que l'on ne peut pas considérer le dépassement utopique du "présent" tel ou tel comme une simple équivalence négative de l'occultation idéologique de l'étant par des constituants hérités du passé » (Mannheim 2006, 80). Certes, idéologie et utopie sont toutes deux des « idées situationnellement transcendantes », au sens où leur contenu ne peut se réaliser au sein de la situation dans laquelle elles cherchent à agir. Cependant, elles diffèrent considérablement dans leur « irréalité » : tandis que les utopies sont des représentations qui ne correspondent pas à l'état actuel du monde mais qui peuvent néanmoins transformer ce dernier, les idéologies sont des représentations qui, tout en ne correspondant pas à l'état actuel du monde, soit ne parviennent jamais à la réalisation de leurs constituants, soit le font dans un sens qui n'était pas visé par elles. Là où l'utopie, au moment du passage à l'acte, bouleverse, au moins partiellement, l'être-social vis-à-vis de laquelle elle se montre incongrue (comme c'est le cas avec le chiliasme de Thomas Münzer), l'idéologie, au contraire, conforte le régime de vie par rapport auquel elle est en décalage, puisqu'elle motive des actions qui ne mettent pas en cause l'ordre actuel des choses (Mannheim 2006, 160).

En un sens, il suffit déjà à l'utopie, pour être efficace, d'être appréhendée par les dominants comme étant potentiellement menaçante, c'est-à-dire qu'il suffit déjà, avant même de produire des effets réels, qu'elle s'exerce au niveau de l'inconscient des dominants. Les représentations idéologiques seraient alors des *mécanismes de défense* qui visent à renvoyer dans l'irréalité toute forme de pensée utopique. C'est ce qui explique que les dominants, dont la légitimité est remise en question par l'utopie, tendent à confondre les utopies qui sont *principiellement* irréalisables avec celles dont l'effectuation est *momentanément* impossible, c'est-à-dire qui *pourraient* être

réalisées, en transformant certains segments du régime de vie actuel (Mannheim 2006, 162-163).

Mais idéologie et utopie sont asymétriques en un sens plus radical encore : la première est génétiquement subordonnée à l'apparition de la seconde dans l'espace public. Si des *fonctions* idéologiques ont probablement existé de tout temps, il n'en reste pas moins qu'en tant que fausse conscience politique et comme critique des idées « irréelles » de l'adversaire, l'idéologie s'est tout d'abord révélée comme une *réaction* à l'avènement de l'utopie. Dans son récit de la modernité, Mannheim donne une date et un lieu de naissance symbolique à celle-ci : il s'agit de l'intervention de Thomas Münzer dans la Guerre des paysans allemands en 1524-1525. Cette première manifestation de l'esprit utopique dans l'espace public a été suivie par d'autres encore, notamment les utopies libérale-humanitaire (liée à la bourgeoisie en pleine ascension), conservatrice (liée aux couches sociales précapitalistes) et enfin socialiste-communiste (liée au prolétariat industriel). Mannheim suggère qu'il ne s'agit pas là d'une simple succession diachronique, mais d'étapes d'une dialectique historique où chaque nouvelle forme d'utopie est en réalité la *contre-utopie* des précédentes. Pour en rester à notre exemple, l'utopie libérale-humanitaire est décrite par Mannheim comme réaction au chiliasme explosif des anabaptistes en faveur de l'idée de Progrès, de l'émancipation graduelle du genre humain (Mannheim 2006, 180). C'est précisément à partir de ces positions polémiques « contre-utopiques » que les acteurs sociopolitiques commencent à démasquer les idées de leurs adversaires en tant qu'idéologiques.

Ces dernières remarques complexifient considérablement la construction de Mannheim, puisqu'elles aboutissent à un *dédoublement* du concept d'utopie, non pas au sens de la distinction au fond banale entre utopies réalisables et irréalisables, mais au sens d'une forme de *circularité* dans l'argumentation du sociologue. Si l'utopie est, de manière générale, la forme de fausse conscience politique qui fonde génétiquement la possibilité de la critique des idéologies, et si la sociologie de la connaissance pour sa part est le dépassement de la critique des idéologies par le biais de

la généralisation de son principe, alors il faut dire que la possibilité de la socio-pathologie en tant qu'application de la sociologie de la connaissance est elle-même suspendue à l'existence d'idées utopiques dans l'espace public, voire qu'*elle est elle-même une forme tardive de la conscience utopique*. Or, dans la mesure où la socio-pathologie se définit comme une critique générale de la fausse conscience sociopolitique, qui englobe non seulement les représentations idéologiques, mais également les représentations utopiques, il semblerait que nous aboutissons à une aporie.

À côté de cette première difficulté, nous rencontrons encore un autre moment problématique de la socio-pathologie de Mannheim. Celui-ci concerne le critère de la transcendance à l'être ou, ce qui est la même chose pour Mannheim, de la congruence/incongruence ou de l'adéquation/inadéquation à l'être. Dire d'une idée qu'elle est situationnellement transcendante, c'est dire qu'elle est irréelle. Pour porter ce jugement, nous avons besoin d'un concept de réalité, fût-il implicite. Mais nous avons vu avec Mannheim que, depuis l'effondrement de l'image du monde médiévale, tout le problème de notre condition moderne est précisément la perte d'un tel concept unitaire de la réalité. La référence à une réalité garantie par une tierce instance supratemporelle et transcendante est depuis lors devenue problématique : c'est ce dont les guerres de religion et l'émergence de nouveaux centres de vérité laïcs et séculiers sont les symptômes les plus évidents. Comme l'écrit le sociologue, « [c]'est justement la forme polymorphe de la décision ontologique qui montre le plus clairement que nous ne vivons plus guère, les uns et les autres, dans le même univers de pensée ; qu'il y a des systèmes de pensée qui s'affrontent et qui, pour finir, et déjà dans le vécu de la réalité, se dispersent » (Mannheim, 2006, 82). Les conséquences de cet état de fait valent également pour le sociologue de la connaissance en tant que socio-pathologue : sa vision est elle-même fondée dans une utopie ; elle est en ce sens partielle et, à ce titre, il est difficile de comprendre pourquoi ce serait précisément lui qui est le plus habilité à « arbitrer » entre les diverses formes de la fausse conscience politique.

Pour résoudre ces difficultés, Mannheim fait valoir la remarque suivante. Certes, le concept de réalité s'est pluralisé et s'est historicisé, mais il n'en demeure pas moins que lorsque les diverses utopies se démasquent mutuellement en tant qu'idéologies, elles le font en ayant un présupposé inconscient commun. Pour le dire autrement, leurs intentionnalités convergent vers un point focal, puisque « [d]ans l'idée d'idéologie et d'utopie, dans l'effort pour échapper également au monde de l'idéologie et de l'utopie, c'est la réalité qui est recherchée » (Mannheim 2006, 81). La réalité en question, à laquelle tous font implicitement référence, qu'ils dénient toujours à leurs adversaires mais jamais à eux-mêmes, n'est évidemment plus celle qui serait garantie par une tierce instance transcendante, mais celle qui est sanctionnée de manière immanente par la *praxis* politique dont le milieu de déploiement est l'histoire des sociétés (*cf.* la critique napoléonienne des Idéologues). Lorsqu'une idée est jugée fausse, inadéquate ou non-congruente, c'est par référence tacite à ce concept de réalité. Par conséquent, pour fonder sa démarche et dépasser le stade de la critique relativiste des idéologies, la tâche première du sociologue de la connaissance sera d'expliciter les implications de ce concept de réalité. Pour ce faire, il étudiera les méthodes que les acteurs socio-politiques eux-mêmes mettent en œuvre pour débusquer les sources de fausseté chez leurs adversaires, et pour retrouver, malgré tout, quelque chose comme une réalité partagée.

Dans ce cadre, Mannheim mentionne trois sortes de critères qui peuvent être employés pour déterminer la congruence ou l'incongruence de la conscience de l'adversaire avec la réalité. Les deux premiers sont les catégories de *totalité* et d'*historicité*, héritées de Lukács, tandis que le troisième comprend les catégories modales de la *nécessité/contingence* et de l'*affirmation/négation*, qui sont à rapprocher des arguments employés par Freud dans sa polémique contre les visions du monde religieuse et politique.

Pour ce qui concerne les deux premiers critères, Mannheim illustre leur fonctionnement à l'aide de la description de trois cas idéal-typiques. Ainsi, explique-t-il, sur le plan éthique, est fausse (inadéquate) la conscience qui

s'oriente à partir de normes de conduite qui mènent systématiquement à l'échec des actions qu'elles motivent (le sociologue prend ici l'exemple weberien de la prescription d'origine religieuse du prêt sans intérêt dans un contexte capitaliste, évidemment impossible à réaliser). Sur le plan du rapport à soi, est fausse (inadéquate) la conscience qui empêche la connaissance et la transformation psychique et existentielle de soi, exigée pourtant par de nouvelles situations de vie, en y opposant des résistances sous forme d'interprétations consacrées par l'habitude (Mannheim n'y fait pas allusion, mais c'est là évidemment un *leitmotif* de la psychanalyse). Enfin, sur le plan théorique, est fausse (inadéquate) la conscience qui tente de s'orienter dans l'actualité en usant de catégories héritées (ou imaginaires) qui ne s'appliquent tout simplement pas ou plus aux problèmes qu'il s'agit de résoudre (l'exemple est ici celui du propriétaire terrien dont le domaine est devenu une entreprise capitaliste, mais qui maintient des rapports patriarcaux avec ses travailleurs). En résumé, lorsqu'on parle de fausse conscience, l'on se réfère à des normes, des formes de pensée et des interprétations du monde qui sont soit obsolètes ou anachroniques et qui ne s'orientent pas en fonction d'une intention axée sur la totalité transcendant la situation donnée, mais des éléments immédiats qui apparaissent au sein de celle-ci sans que leur surdétermination par le tout n'affleure à la conscience des acteurs (Mannheim 2006, 79).

Dans le chapitre IV d'*Idéologie et utopie*, portant sur la conscience utopique, Mannheim enrichit ces critères par l'introduction implicite des catégories modales antithétiques du contingent et du nécessaire, ainsi que des catégories de la négation et de l'affirmation. D'après le sociologue, le propre de l'idéologie est la négation absolue de la possibilité de la transformation de l'état actuel du régime de vie. Elle tend à rendre l'idée du changement insensée et, par voie de conséquence, à sanctifier l'ordre actuel des choses. En ce sens, l'on peut dire que la *fonction* de cette forme de fausse conscience est le refoulement dans l'inconscient collectif de l'expérience de la *contingence* – du sentiment que « tout pourrait être autrement » – par le biais de l'hypostase du factuel en nécessité absolue. Bien entendu, la conscience

idéologique n'y parvient pas uniquement par le biais de la critique des représentations utopiques, mais par le biais d'une gamme de techniques qui ressemblent en tous points aux opérations moïques et surmoïques théorisées par la psychanalyse freudienne – dont la censure, la sublimation, la rationalisation et la projection – et qui sont mises en œuvres par le biais de ce que l'on pourrait appeler, en suivant Louis Althusser, des « appareils idéologiques d'État » (Althusser 2011) – et, aussi bien, d'Église (prêche, profession de foi, débats théologiques sur la teneur véritable de la foi et sur l'interprétation de la Bible, théodicée, Inquisition, etc.). À l'inverse, la *fonction* de l'utopie est la transformation révolutionnaire de l'existant au travers de l'affirmation absolue de la contingence de tout ce qui est, de la négation du caractère idéal de ce qui est factuel, ce qui, poussé trop loin, peut avoir comme conséquence pathologique de passer à côté du réel en tant que factualité *efficiente*. La conscience utopique ne s'affirme pas simplement sous la forme de la critique théorique du régime actuel de vie, mais à travers le refus (déclaré ou tacite) de se soumettre aux appareils idéologiques d'État ainsi que par des déviations par rapport aux prescriptions des appareils idéologiques d'Église (déviations que celle-ci rationalise et projette sur le plan de la transcendance en tant que péché, apostat, paganisme, hérésie, pacte avec le diable, etc.). Du point de vue des catégories modales, l'élément commun aux deux formes de base de la fausse conscience est la réification du rapport dialectique entre le possible et le factuel par la voie de leur dissociation. Là où l'idéologie affirme la nécessité absolue de l'ordre actuel des choses, niant jusqu'à la possibilité même de la contingence, l'utopie affirme la contingence absolue de l'ordre du monde et lui dénie ainsi sa dignité et sa nécessité, en la faisant apparaître comme « pure factualité ».

Comme nous l'avons vu, les catégories de la totalité, de l'historicité et de la modalité sont celles-là mêmes que les divers acteurs sociopolitiques emploient quotidiennement de manière implicite pour démasquer les idées de leurs adversaires en tant qu'idéologiques ou utopiques. D'après le présupposé fondamental de Mannheim, cette critique généralisée pointe

vers quelque chose comme un *nouveau concept de réalité*, qui n'est cependant pas accessible aux diverses perspectives prises séparément, puisque celles-ci sont soit idéologiques soit utopiques. C'est pourquoi ce sera précisément la tâche du sociologue de la connaissance que d'expliciter ce concept de réalité afin d'y appuyer sa critique des illusions sociopolitiques. Tout le problème est que cela suppose l'existence d'un point de vue, une perspective (qui serait précisément celle du socio-pathologue), à partir de laquelle il est possible en effet (1) d'avoir une vue synoptique sur la totalité, (2) de tenir le rythme avec la dynamique de l'histoire et (3) de développer un rapport adéquat au phénomène de la contingence. Cependant, l'idée d'une telle perspective semble contradictoire puisqu'elle paraît impliquer qu'en vertu d'une position sociale difficilement figurable, sinon paradoxale (car à la fois immanente et transcendante), le socio-pathologue serait en quelque sorte immunisé face à la possibilité de la fausse conscience. Or, comme nous l'avons déjà signalé en analysant l'ambiguïté du concept de l'utopie, il n'en est rien, et Mannheim doit admettre que le sociologue de la connaissance est lui-même mû par une utopie, c'est-à-dire par un ensemble d'idées qui sont « situationnellement transcendantes », et en ce sens, potentiellement illusoires.

Dès lors, nous sommes mis face à deux possibilités également mauvaises : soit l'on renonce à l'idée même d'une socio-pathologie et l'on s'en remet à la critique des idéologies comme horizon indépassable de toute forme de critique sociale ; soit l'on admet que la socio-pathologie que nous nous efforçons de développer à partir des réflexions de Mannheim n'est possible que sur un fondement relativiste, c'est-à-dire qu'elle ne peut faire davantage que de montrer qu'il existe une multiplicité de perspectives irréconciliables sur la société, parmi lesquelles il n'y a aucun moyen de distinguer celles qui sont fausses de celles qui sont congruentes.

Nous pensons toutefois que ces deux voies ne sont pas inévitables. En effet, le mauvais dilemme devant lequel elles nous mettent se base sur la non-prise en compte d'un élément crucial de la théorie de la congruence entre conscience et réalité, qui est son rapport étroit avec l'idée d'« intelligentsia

librement attachée » (« *freischwebende Intelligenz* ») que Mannheim développe dans le chapitre III d'*Idéologie et utopie*. L'importance de ce chapitre tient à ce qu'il offre un argument qui rend plausible l'idée que le socio-pathologue détienne une perspective utopique particulière sur la totalité sociale et qu'il ait tout de même un accès privilégié à celle-ci. Dans la troisième partie de notre article, nous tenterons de déployer cet argument en nous appuyant une seconde fois sur les conceptions psychanalytiques de Sigmund Freud. Notre hypothèse sera que les rapports qui existent entre les instances sociales porteuses des deux types de fausse conscience – idéologique et utopique –, ainsi que celle porteuse du « réalisme » de la conscience utopique fondant l'intervention du socio-pathologue, sont *analogues* aux rapports qui existent entre les trois instances composant l'appareil psychique selon la seconde topique freudienne (ça, moi, surmoi). Dans celui-ci en effet, il y a une instance – le moi – laquelle, précisément en vertu de sa position spécifique – qui n'est pas du tout des plus confortables –, se définit par son accès privilégié à la réalité, qu'il représente auprès des deux autres instances. De même, l'intellectuel librement attaché semble être chez Mannheim une instance sociale qui a une fonction similaire d'intermédiaire et de représentant d'une certaine conception de la réalité auprès des instances sociales en conflit. Afin de comprendre pourquoi est-ce le socio-pathologue (en sa qualité d'intellectuel librement attaché) qui est le mieux habilité à étudier le phénomène de la fausse conscience politique et quel concept de réalité son action présuppose, la triade idéologie-utopie-congruence devra être envisagée d'après le modèle psychanalytique de la deuxième topique freudienne[14].

3. Le modèle « topique » de l'intervention intellectuelle

L'intelligentsia librement attachée

Avant d'entamer cette seconde mise en perspective, il convient de clarifier qui sont les intellectuels librement attachés, porteurs sociologiques de la possibilité de la socio-

pathologie version Mannheim. Au risque d'être quelque peu schématique, il nous semble profitable de présenter l'idée d'intelligentsia librement attachée comme la *synthèse* de deux conceptions idéal-typiques et antagoniques de l'intellectualité, cette dernière conçue à travers le prisme de son rapport au politique.

La première des deux conceptions peut être appelée idéaliste. Elle postule que l'intellectuel, s'il se veut fidèle à sa vocation, doit être le porteur de l'*universel*, visant toujours à cultiver le *générique* en l'homme et doit donc rester immaculé de tout engagement auprès des particularismes mondains (race, classe, nation, etc.). La seconde conception idéal-typique de l'intellectualité, de tendance réductionniste, décisionniste et volontariste, se situe à l'antipode de la première : elle postule en effet que les productions intellectuelles sont entièrement déterminées par des instances extérieures à l'esprit. D'après les partisans de cette approche, l'intellectuel est toujours déjà au service d'une volonté politique spécifique ou d'une classe sociale particulière.

L'objectif de Mannheim est de proposer une alternative à ces deux conceptions extrêmes de l'intellectualité à travers leur *synthèse dialectique*. D'un côté, le sociologue admet que la culture est bel est bien traversée par des volitions politiques en présence dans l'espace social, volitions qu'elle contribue à *exprimer* tout en *sublimant* la part d'énergie destructrice qu'elles recèlent. De l'autre, elle souligne avec force que, tout en concentrant et reproduisant en miniature les tensions et les luttes qui traversent le corps social, la culture possède néanmoins une *structure autonome*, irréductible aux règles du conflit politique (Mannheim 2006, 129-130). De là la caractérisation oxymorique des producteurs de la culture en tant que « librement attachés » : les intellectuels sont en effet parties prenantes de la dynamique sociopolitique, ils ont des liens de parenté avec les diverses classes sociales, ils y sont donc en ce sens « attachés », mais ils n'en conservent pas moins une certaine marge de manœuvre, une certaine liberté de circulation entre les visions du monde (les idéologies et les utopies), et en ce sens, leur attachement est « libre ». La culture forme ainsi, selon Mannheim, une sorte de microcosme au sein

du macrocosme de la société : étant donné que les intellectuels se recrutent – du moins en tendance – à partir des couches sociales les plus diverses, la sphère de la culture *à la fois* reproduit les *conflits* sociaux et les *unifie* au sein d'un médium où toutes les perspectives sont expérimentables. La fonction sociale de cette sphère et des intellectuels qui en sont les producteurs est d'assurer une *médiation dynamique*, une communication authentique, entre les visions du monde de base en lutte pour l'hégémonie sociale, en usant des instruments de la compréhension empathique, de la traduction/interprétation des idiolectes des diverses unités sociales et de la vision synoptique de la totalité. Les intellectuels possèdent également des *aspirations spécifiques* – irréductibles aux désirs des classes et des couches sociales avec lesquelles ils collaborent par ailleurs –, à savoir de garantir la permanence des conditions nécessaires au maintien de la productivité intellectuelle (Mannheim 2006, 122-158 et Mannheim 2003, 170).

Situation du socio-pathologue à partir de la seconde topique freudienne

En vertu de quoi le sociologue de la connaissance en tant qu'intellectuel librement attaché peut-il exercer son activité de socio-pathologue et d'« éducateur à la réalité » ? C'est pour répondre à cette question que nous aurons recours à la mise en perspective de la théorie de la congruence à partir de la seconde topique freudienne. Étant donné que cette dernière est largement connue, nous nous contenterons d'en mentionner les moments qui sont les plus éclairants eu égard au statut de l'intellectuel librement attaché et des rapports mutuels entre son « réalisme » et la fausse conscience idéologique et utopique.

L'idée d'un parallélisme entre les instances de la personnalité psychique et les formes de la fausse conscience politique provient de Freud lui-même. C'est en effet lui qui suggère dans *Les nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932) que le caractère conservateur du surmoi joue un rôle non négligeable dans l'élaboration et la transmission générationnelle des idéologies politiques.

> C'est vraisemblablement parce qu'elles négligent ce facteur que les interprétations historiques dites matérialistes ne sont pas tout à fait satisfaisantes. Elles l'écartent en prétendant que les « idéologies » des hommes ne sont que les résultats et les superstructures de leurs conditions économiques actuelles. C'est bien la vérité, mais non, sans doute, toute la vérité. L'humanité ne vit pas que dans le présent ; le passé, la tradition de la race et des peuples subsistent dans les idéologies du surmoi. Cette tradition ne subit que lentement l'influence du présent et des modifications, et tant qu'elle s'exerce au travers du surmoi, elle continue à jouer dans la vie humaine un rôle important, indépendant des conditions économiques (Freud 1936, 91).

Le refus dont témoigne l'idéologie pour l'adaptation aux changements socio-historiques, ainsi que sa propension à la légitimation des rapports de domination les plus cruels rappellent l'indifférence brutale du surmoi envers la réalité extérieure ainsi qu'envers les exigences du moi et du ça. Cependant, au-delà de la dureté, de la sévérité, de la tendance à la prohibition et à la répression, le facteur commun décisif qui motive le rapprochement du surmoi et de l'idéologie réside dans leur rapport étrange à la temporalité. Freud suggère que tous deux tendent à la répétition du même, à la perpétuation des rapports de force déjà en place, à un goût poussé pour l'identique, à une indifférence aux occasionalités historiques. En toute rigueur, il ne s'agit donc pas, avec l'idéologie et le surmoi, d'un attachement au passé en tant que passé, ni de la simple déformation des conditions de vie présentes, mais précisément d'un *refus de la dimension historique de l'existence*, et de la transfiguration du factuel en *idéal* anhistorique. Avec les mots de Ricœur, « [i]l y a non-congruence entre l'idéologie et la réalité, parce que la réalité change, tandis que l'idéologie est soumise à une certaine inertie » (Ricœur 1997, 359).

En prolongeant ces intuitions de Freud, il est possible d'établir une seconde correspondance, cette fois entre l'utopie et le ça. Le père de la psychanalyse définit ce dernier comme « la partie obscure, impénétrable de notre personnalité », qui nous est à tel point étrangère qu'elle ne peut se décrire que négativement, « par contraste avec le moi », ou, *dans le meilleur des cas*, à l'aide de comparaisons et de métaphores (Freud 1936, 99). Ainsi, le ça est décrit comme un « chaos », une « marmite pleine d'émotions bouillonnantes », qui plonge ses racines dans le somatique où il s'emplit d'énergie en recueillant les besoins

pulsionnels qu'il tente de satisfaire en obéissant au principe de plaisir. En même temps, il traduit ces besoins pulsionnels sous forme d'expressions psychiques, qui ne montrent toutefois aucune organisation intelligible, n'obéissent pas aux lois logiques de la pensée, pas plus qu'aux lois morales les plus élémentaires (Freud 1936, 99). Cependant, le moment le plus interpellant de la description freudienne est son insistance répétée sur la temporalité, ou plutôt : l'a-temporalité du ça.

> Dans le ça, rien qui corresponde au concept du temps, pas d'indice de l'écoulement du temps et, chose extrêmement surprenante, et qui demande à être étudiée au point de vue philosophique, pas de modification du processus psychique au cours du temps. Les désirs qui n'ont jamais surgi hors du ça, de même que les impressions qui y sont restées enfouies par suite du refoulement, sont virtuellement impérissables, et se retrouvent, tels qu'ils étaient, au bout de longues années. Seul, le travail psychanalytique, en les rendant conscients, peut parvenir à les situer dans le passé et à les priver de leur charge énergétique ; c'est justement de ce résultat que dépend, en partie, l'effet thérapeutique du traitement analytique (Freud 1936, 100).

Cette présentation imagée du ça rappelle de près la description que donne Mannheim des mobiles des insurgés de la Guerre des paysans allemands. Le sociologue insiste sur l'inanité de la prétention à capturer l'expérience millénariste dans des concepts, et même dans des images ou des symboles quelconques :

> la substance motrice de cette utopie n'est pas dans ses formes d'expression, la réflexion en simples termes d'histoire des idées rate le phénomène de la conscience chiliastique. (...) Ce ne sont pas des « idées » qui poussèrent ces hommes à la révolution, ce sont des énergies extatiques et orgiastiques (...), des profondeurs de l'âme d'ancrage autrement plus vital, plus souterraines, qui déclenchèrent ici l'irruption (Mannheim 2006, 176-175).

La métaphorique mannheimienne du débordement des « énergies extatiques et orgiastiques souterraine » des « couches chtoniques », caractérisées par la « sensualité la plus crue » (Mannheim 2006, 177), rappelle évidemment les qualificatifs employés par Freud au sujet du ça. Mais c'est la remarque du sociologue concernant la *temporalité* de la première forme de la conscience utopique, qui s'avérera décisive pour nous :

> l'attribut réel du vécu chiliastique, son attribut unique peut-être, c'est l'être-présent absolu, la *présence absolue*. (...) Pour le vécu absolu du chiliaste, l'instance du présent devient la faille où ce qui avait d'abord été for intérieur déborde alors dehors et intercepte soudain en le modifiant le monde extérieur (Mannheim 2006, 176, soulignée dans le texte).

Au premier abord, cette détermination du vécu millénariste semble contredire le parallélisme entre l'utopie et le ça, puisque ce dernier avait été défini par Freud par son étrangeté totale à toute forme de détermination temporelle. La conscience chiliastique en revanche est caractérisée précisément par son mode de temporalisation bien spécifique, en tant que *présence absolue*. Certes, cette remarque touche juste, mais elle omet un élément très important, qui est contenu dans les dernières lignes de la citation précédente de Freud concernant le ça. Le père de la psychanalyse souligne en effet que si nous pouvons *parler* des désirs enfouis dans le ça, c'est en vertu d'un travail analytique qui consiste à conférer des déterminations temporelles à ses contenus chaotiques, en les mettant en ordre grâce à l'anamnèse des refoulements. La possibilité d'une description théorique de cette partie de la personnalité humaine est elle-même le résultat d'un travail de rationalisation sur les motions pulsionnelles inconscientes qui en proviennent. Or, il ne s'agit pas d'autre chose dans le cas de la description offerte par Mannheim de l'utopie chiliastique. L'idée de Mannheim semble être que c'est l'intervention intellectuelle de Thomas Münzer qui a donné une directionnalité à l'explosion extatique de la colère des masses en l'inscrivant dans la temporalité chiliastique de la présence absolue. Pour le dire plus directement : sans l'intervention du moine errant Thomas Münzer – sorte d'ancêtre de l'intellectuel librement attaché moderne –, injectant son chiliasme dans « l'attisement spirituel et physique des couches chtoniennes », la révolte des paysans allemands de 1524 n'aurait probablement pas été autre chose qu'une des nombreuses jacqueries qu'a connues le Moyen Âge européen. Ce que le millénarisme de Münzer ajoutait à la révolte des paysans, ce n'était pas simplement l'élément spirituel, mais l'instrument de son inscription dans l'histoire. Selon Mannheim, à partir de ce moment symbolique, les insurrections contre des oppresseurs

auront toujours la tendance, ou du moins la possibilité, de se transmuer en « tentatives de bouleversement de l'ordre social en place, visé comme système » (Mannheim 2006, 178). Inversement, si la veine chiliastique-révolutionnaire « se tarit et les abandonne, ne restent dans le monde que pur enragement des masses et fureur ébahie » (Mannheim 2006, 178). En ce sens donc, la conscience utopique, de même que les expressions psychiques du ça, sont toujours les résultats de deux tendances nettement distinctes mais néanmoins conciliables : la première regroupe des effluves d'énergies irrationnelles et atemporelles qui ne visent qu'à se déverser spontanément dans le monde extérieur, tandis que la deuxième rassemble des aspirations rationnelles qui visent à concentrer, canaliser, tempor(al)iser et donner une directionnalité aux poussées venant de « l'abîme de l'âme ».

Si les énergies orgiastiques-extatiques provenant des « couches sociales chtoniennes » doivent être mises en rapport avec les émotions bouillonnantes du ça, les tendances à la canalisation, à la rationalisation et à la tempor(al)isation de ces énergies correspondent de leur côté à l'activité du moi d'une part et à celle de l'intellectuel librement attaché d'autre part. À vrai dire, c'est de nouveau Freud qui inspire cette mise en parallèle en suggérant que le rôle du moi au sein de l'appareil psychique pourrait être compris sur le modèle de l'intervention de l'analyste en thérapie, en écrivant que le moi « se comporte véritablement comme le médecin dans une cure analytique (...) » (Freud 1981, 272).

Du point de vue de sa genèse, le moi est une excroissance du ça auquel celui-ci a délégué la rude tâche de l'autoconservation, afin de pouvoir s'adonner entièrement au principe de plaisir. Sa tâche consiste à représenter les exigences du monde extérieur (« principe de réalité ») au sein de l'appareil psychique, et surtout auprès du ça, lequel, « aspirant aveuglément aux satisfactions instinctuelles, viendrait imprudemment se briser contre cette force extérieure plus puissante que lui » (Freud 1936, 102). Le moi ne fait toutefois pas que limiter les aspirations du ça, il vise tout autant à « saisir le moment propice à une satisfaction pulsionnelle exempte de périls » (Freud 1950, 119). Il devra pour cela

« observer le monde extérieur, s'en faire une image exacte et la déposer parmi ses quelques souvenirs de perception » (Freud 1936, 102). Malgré leur rapport ambigu, il n'y a pas « entre le "moi"et le "ça" d'hostilité naturelle, ils font partie d'un même tout (...) » (Freud 1950, 119).

Ces caractéristiques du moi font écho à celles de l'intellectuel librement attaché qui endosse, comme on l'a vu, le rôle de « canalisateur des impulsions de la volonté collective » (Mannheim 2006, 150) et de médiateur entre les diverses couches sociales, en usant de la capacité d'empathie et de l'art de la décision, et tout cela en vue de représenter au sein du tout social le réalisme qui manque inévitablement aux diverses visions du monde en lutte pour l'hégémonie (Mannheim 2006, 131-135). D'un autre côté, il faut mentionner que si l'adaptation à la réalité est le résultat le plus courant de l'activité du moi, plus tard celui-ci devient capable également d'« agir sur le monde extérieur afin de le modifier, et y créer exprès les conditions qui rendront la satisfaction possible » (Freud 1950, 119). Cette activité « allo-plastique » du moi doit à son tour être mise en rapport avec l'activité transformatrice de l'histoire par la conscience utopique – conjonction des aspirations des masses et de l'intervention intellectuelle –, une fois que celle-ci est devenue suffisamment mature pour prendre en considération non seulement ses images de désir, mais également la situation historique telle qu'elle se donne effectivement.

L'intrication de la vie du moi avec les aspirations du ça ne se joue pas seulement aux niveaux génétique et téléologique, mais également au niveau énergétique. En effet, si le ça doit nécessairement passer par la médiation du moi pour avoir un accès à la réalité extérieure (Freud 1981, 251), ce dernier n'a aucune source d'énergie propre, et dépend donc entièrement du premier : « faible au point de vue dynamique », le moi ne peut fonctionner qu'en « empruntant » son énergie au ça (Freud 1936, 103). Le défi principal de la vie du moi est donc de réaliser les intentions du ça sans se briser sur la résistance de la réalité, à travers la captation – grâce à des manœuvres qu'il ne serait sans doute pas déplacé de décrire comme « les ruses du moi » – de l'énergie nécessaire à son fonctionnement et à l'adaptation aux nouvelles situations existentielles. Pour y

arriver, il doit rationaliser les expressions psychiques du fonds pulsionnel du ça, notamment en leur conférant une déterminité temporelle. Nous l'avons vu, Freud met l'accent sur le lien intime entre temporalité et moi, à tel point que le temps peut être considéré comme « la forme d'ordre du moi en tant qu'organe de la réalité » (Blumenberg 2011, 279). Le but de l'analyse – « là où était le ça, le moi doit advenir » – peut dès lors être traduit sous cette forme : « seul ce qui *reçoit* une déterminité temporelle possède la déterminité du moi » (Blumenberg 2011, 279, souligné dans le texte).

De manière analogue, l'utopie, en tant que « principe architectonique du temps historique », ou encore en tant qu'articulation du sens du vécu historique (Mannheim 2006, 172), apparaît chez Mannheim comme produit de l'activité de l'intellectuel librement attaché qui tente de donner – sans jamais y arriver tout à fait – une déterminité temporelle aux aspirations des masses, qu'il utilise en même temps à ses propres fins. Dans ce cas, il ne serait certainement pas faux de dire que seule l'activité rationalisatrice de l'intellectuel est à même de transformer l'élan insurrectionnel des masses en puissance de transformation historique. En même temps, de toute évidence, sans l'existence de cet élan, sur la genèse duquel l'intellectuel n'a aucune prise, ce dernier serait définitivement voué à l'impuissance. C'est la raison pour laquelle le potentiel critique ainsi que le potentiel de « dire vrai » du socio-pathologue lui-même tiennent entièrement à la présence dans l'espace social de volitions utopiques visant à transcender le régime de vie actuel.

Pour résumer, une citation de Freud montre que la position du moi au sein de l'appareil psychique est quasiment identique à la position de l'intellectuel librement attaché au sein du tout social. Tout ce que Freud dit là-dessus pourrait être appliqué tel quel aux porteurs sociologiques de la sociologie de la connaissance :

> Le pauvre moi (...) a à servir trois maîtres sévères et s'efforce de mettre de l'harmonie dans leurs exigences. (...) Les trois despotes sont le monde extérieur, le surmoi et le ça. (...) En assurant le contact entre le ça et la réalité, il se voit souvent contraint de revêtir de rationalisations préconscientes les ordres inconscients donnés par le ça, d'apaiser les conflits du ça avec la réalié (...). D'autre part, le

> surmoi sévère ne le perd pas de vue et, indifférent aux difficultés opposées par le ça et le monde extérieur, lui impose les règles déterminées de son comportement. (...) Le moi ainsi pressé par le ça, opprimé par le surmoi, repoussé par la réalité, lutte pour accomplir sa tâche économique, rétablir l'harmonie entre les diverses forces et influences qui agissent en et sur lui (Freud 1936, 104-105).

Que conclure de cette mise en perspective ? Nous avons vu que la fonction spécifique du moi à l'intérieur de l'appareil psychique et la fonction du socio-pathologue à l'intérieur du tout social procédaient d'une part de leur situation intermédiaire et d'autre part de la démission des autres instances quant à la prise en compte de la réalité. Surmoi et idéologie d'un côté et ça et utopie de l'autre sont similaires du point de vue de leur manquement de la réalité et par leurs temporalités hétérogènes à celle du moi et du socio-pathologue. Tous les quatre ratent ainsi le contrôle de la réalité présente : le surmoi et l'idéologie par leur « idéalité », qui fait apparaître l'historiquement devenu comme nécessaire et le ça et l'utopie par leur caractère chimérique faisant passer l'impossible pour le possible. C'est ainsi que tant le moi que le socio-pathologue en viennent à être définis par leur rapport insigne à la réalité – ce qui n'empêche pas qu'ils soient tout autant pris dans le jeu des autres instances psychiques et sociales –, mais aussi par l'extrême difficulté de maintenir un équilibre face aux pressions qui leur viennent de tous les côtés. C'est la raison pour laquelle le but de la psychanalyse sera d'éduquer le moi du patient, pour l'aider « à surmonter ses tendances à prendre la fuite » en lui apprenant à supporter l'angoisse qui procède de sa situation au sein de l'appareil psychique. De manière similaire, le but de la sociologie de la connaissance sera de combattre l'influence déstabilisante du conflit social se manifestant sous les formes de la fausse conscience en obligeant les intellectuels à en prendre connaissance, de sorte à ce qu'ils puissent mesurer la surdétermination de leurs activités par le jeu des forces sociopolitiques dans lequel ils sont inéluctablement pris (Mannheim 2006, 38).

C'est pourquoi il importe de voir que si tant le psychanalyste que le socio-pathologue comprennent leur intervention sur le modèle du moi dans l'appareil psychique, le « moi » en question ne doit pas être confondu avec les « je »

respectifs des deux intervenants. Pour le dire autrement, l'analyste n'est pas identique au « moi », ni Mannheim à l'idéal-type de l'intellectuel librement attaché. La prise en compte de cet écart est fondamentale pour comprendre la démarche du sociologue, qui est de nature *rhétorique* en ce qu'elle consiste à *exhorter* les intellectuels à assumer la charge qui leur est impartie. Cette charge signifie pour eux d'adopter une attitude critique vis-à-vis des deux formes de la fausse conscience politique, qu'ils sont capables d'apercevoir de manière simultanée en vertu de leur situation sociale spécifique, caractérisée par un attachement relativement libre aux groupes en conflit. Il en découle que la *congruence-à-l'être* signifie avant tout une *attitude*, une *éthique*, qui consiste à se prescrire une constante obligation au réalisme tout en gardant la conscience aiguë d'une rechute toujours possible dans l'illusion et la fausse conscience.

Dans ce cadre, l'explicitation du concept de réalité comme idéal régulateur nécessaire à la mise en pratique de ce que nous pourrions appeler d'après Blumenberg « la conscience comme programme » (Blumenberg 2011, 585) est une tâche incontournable pour le sociologue de la connaissance. Quelle est, en fin de compte, la « réalité » par rapport à laquelle le socio-pathologue mesure la fausseté de la conscience idéologique et utopique, une fois admise la qualité intrinsèquement utopique (c'est-à-dire *engagée*) de sa propre action ? Nous avons vu que, d'un point de vue socio-pathologique, la conception de la *réalité comme garantie* par une tierce instance immuable n'était plus d'aucun secours. En meme temps, du relativisme, qui semble à première vue à l'antipode de ce concept de réalité-là et paraît donc constituer une alternative viable, Mannheim montre non seulement l'inutilité et la nocivité, mais également le caractère hypocrite. D'après le penseur hongrois, le relativisme adviendrait lorsqu'il y a conflit entre, d'une part, une conception tacite de la vérité comme garantie par une instance tierce transcendante et, d'autre part, la conscience explicite de la dépendance évidente des idées à l'égard de leur genèse à partir de processus historiques contingents et des positions sociales particulières.

> Le *relativisme* s'annonce toujours quand, l'idée socio-historique moderne de l'inféodation factuelle de toute pensée historique à un *locus*, on la rattache à une épistémologie de facture ancienne qui, à proprement parler, ne connaît pas encore le phénomène de la pensée solidaire de l'être, ne l'affronte pas encore avec sérieux et par conséquent, se réglant sur un paradigme statique (...), doit en venir bon gré mal gré à rejeter tout savoir inféodé à un *locus* comme étant simplement « relatif ». Le relativisme résulte donc de l'incongruence qui prévaut entre la nouvelle idée de la structure mentale factuelle et une épistémologie qui ne maîtrise pas encore cette dernière. (Mannheim 2006, 66).

L'insuffisance du relativisme procède du fait qu'il est le résultat d'un mauvais compromis et qu'il demeure dans l'orbe de ce qu'il semble dénoncer. Ayant abandonné à la surface l'idée d'une instance tierce de garantie de validité, il n'en garde pas moins le présupposé que faute d'une telle instance, nous n'aurions aucun moyen de partager le vrai du faux, et c'est pourquoi il affirme l'égalité de valeur de tous les points de vue. La conséquence de cette attitude hypocrite est que le relativisme fait passer à la trappe la possibilité d'une vérité objective et d'une réalité commune, tout en maintenant secrètement l'idée d'une garantie ultime : cette contradiction est la plus tangible dans le fait que le relativiste est obligé de défendre sa propre position face aux autres comme si elle était absolue. À cette attitude théorique correspond selon Mannheim l'attitude pratique des partis politiques qui, dans un monde où la pluralité des perspectives n'est plus méconnaissable, se comportent pourtant comme si chacun d'entre eux était en possession de l'unique et ultime vérité, contrairement aux autres, qui ne peuvent qu'avoir tort.

À l'absolutisme théologico-philosophique et à son pendant moderne, le relativisme, Mannheim oppose alors ce qu'il nomme le *relationnisme dynamique*, qui seul permet de rendre explicite le concept de réalité qui régit secrètement la lutte pour l'hégémonie de l'interprétation publique de l'être. Le relationnisme peut être caractérisé par trois thèses. Premièrement, le manque d'un critère de validité transcendant et communément accepté n'induit pas que la multiplicité des points de vue hétérogènes sur le processus socio-historique soit arbitraire, irrationnelle et que toutes les positions doivent être nivelées ; au contraire, en établissant les *relations*

fonctionnelles qui se dessinent entre les divers groupes ainsi qu'entre ces derniers et les visions du monde qui correspondent à leur situation sociale, l'on sera en mesure d'établir la « notation positionnelle » de chacun au sein du tout, ce qui montrera que ces relations fonctionnelles sont tout sauf arbitraires. Deuxièmement, le contexte que dessinent ces relations est dynamique, en devenir permanent, ce qui fait que toute fixation, même heuristique ou stratégique, des éléments de ce flux ne peut être que temporaire, et en un certain sens toujours illusoire, même si elle est nécessaire (Mannheim 2006, 72). Un troisième élément crucial du relationnisme dynamique de Mannheim procède du caractère utopique de la conscience de ses porteurs sociologiques. Il s'agit de l'ouverture de l'attitude relationniste sur la dimension de l'avenir. En effet, il ne suffit pas de marquer le caractère dynamique de la réalité, mais il faut également rendre explicite que la validité des jugements qui sont portés sur le caractère « réaliste » ou « irréel » d'un acte ou d'une pensée est suspendue à une *validation* qui provient de l'avenir (*cf.* Lamartine : « Les Utopies ne sont souvent que des vérités prématurées », cité dans Mannheim 2006, 166-167). Sur fond de ces trois thèses, et en reprenant la conception de Blumenberg, il est possible de tenter une définition du concept de réalité qui sous-tend l'attitude du relationnisme dynamique. Celui-ci

> prend *réalité comme résultat d'une réalisation*, en tant que fiabilité se constituant dans la succession, en tant que consistance jamais définitivement ni absolument admise – fiabilité et consistance restant toujours dépendantes de tout futur, où des éléments peuvent surgir qui pourraient faire éclater la consistance en cours et renvoyer ce qui jusque-là était reconnu comme réel dans l'irréalité (Blumenberg 2012, 43, souligné dans le texte).

Un autre élément central pour le concept de réalité comme réalisation en soi cohérente d'un contexte ouvert est la dimension de l'intersubjectivité et du perspectivisme : ce que la réalité est et sera dépend de l'apport de chaque perspective et de l'évolution des rapports mutuels qui existent entre elles. C'est pourquoi

> [l]a réalité ne peut plus être une qualité pour ainsi dire attachée aux choses existantes, mais la quintessence de la cohésion unanime d'une *syntaxe des éléments*. La réalité se présente toujours déjà et toujours

> uniquement comme une sorte de texte, constitué comme tel du fait qu'il obéit à des règles déterminées de consistance interne (Blumenberg 2012, 56, souligné dans le texte)[15].

Le critère pour juger de la réalité ou de la vérité des idées politiques, de ce qui est idéologique et utopique, dépend par conséquent de la capacité de prendre en compte la totalité des relations entre les perspectives présentes dans une tranche de temps donnée au sein de l'espace social conçu comme contexte, car ce n'est qu'une telle vision synoptique qui permet de déterminer ce qui, dans le moment présent, est susceptible d'intégration dans la totalité et ce qui ne l'est pas. Mannheim est conscient du fait que cette vision synthétique ne peut être qu'approximative, qu'aucune couche sociale et aucun individu, pas mêmes les intellectuels librement attachés, ne sont capables d'embrasser l'ensemble du devenir socio-historique d'une manière absolue. En toute rigueur, il faudrait parler, chez Mannheim, non de totalité, mais de *totalisation*, en tant que celle-ci n'est pas « quelque vision exigible uniquement de la part d'un œil divin, immédiate et valide une fois pour toutes, ni quelque image relativement close sur elle-même, tendant à la quiétude » (Mannheim 2006, 87), mais « une intention axée sur tout, accueillant en soi des points de vue particuliers et les dépassant sans cesse, s'élargissant pas à pas dans le processus naturel de la connaissance, se donnant pour but non pas quelque conclusion valide hors le temps, mais, autant qu'il nous est possible, extension maximale de notre horizon » (Mannheim 2006, 87).

Toute la difficulté du relationnisme dynamique tient à ce qu'il prétend que la « réalité », telle qu'elle est impliquée par cette attitude, n'est pas simplement « sa » réalité (dans ce cas, l'on retomberait dans le relativisme), mais bien « la » réalité, c'est-à-dire aussi bien celle des autres, sans pour autant tomber dans le travers d'une absolutisation dogmatique de sa perspective propre. Cela implique évidemment que le concept de réalité du relationnisme dynamique devra être *imposé* et *défendu* face aux autres visions du monde et leurs concepts de réalité. Le succès du relationnisme dépendra d'une part de sa capacité de démontrer que seul son concept de réalité est à même d'englober toutes les perspectives contradictoires dans

une image unitaire et cohérente (ce qui est d'importance pour quiconque désire agir d'une manière rationnelle et efficace), et d'autre part à sa capacité à offrir aux politiques des solutions concrètes, qui soient à la fois synthétiques, justes et innovantes, difficiles à élaborer dans une perspective classique de parti politique (Mannheim 2006, 124).

Conclusion : un modèle « topique » de l'intervention intellectuelle

L'intellectuel mannheimien, en tant que socio-pathologue, est un être qui se sent investi d'une mission, qui se sait appelé à une vocation propre, celle d'« être par prédestination l'avocat des enjeux intellectuels du tout » (Mannheim 2006, 131) ou, selon une autre formulation célèbre, d'« être le gardien dans une nuit sinon bien trop sombre » (Mannheim 2006, 133, traduction modifiée)[16]. C'est là l'*ars poetica* d'un intellectuel qui n'a de doute ni quant à son rôle ni quant à ses possibilités d'action au sein de la société. Le défi principal auquel il se confronte est de ne pas rater son vrai rôle, de savoir reconnaître son destin propre, car en dernière analyse, tout le pousserait à se détourner de ce destin : allié naturel des groupes sociaux visant l'émancipation, il s'interdit toutefois la fusion avec eux (voir le rapport à Lukács), demeure critique à leur égard, dévoile leurs souhaits illusoires, et s'attire ainsi les foudres de ses partenaires ; adversaire naturel de toute mystification idéologique qu'il n'a cesse de démasquer, il doit néanmoins tâcher de pénétrer la logique surmoïque des dominants, jouer leur jeu, pour faire valoir devant eux, sous une forme atténuée et rationalisée, les revendications des groupes opprimés et des exigences de la réalité, qui cadrent rarement avec les souhaits de conservation du *status quo*.

Lui-même pur produit d'un processus socio-historique qui le dépasse et dont il est bien loin d'être le but ultime, son unique acte libre ne peut consister à autre chose qu'à endosser la responsabilité qui découle de sa capacité unique – qui n'est pas le fruit de ses propres efforts mais de sa position sociale spécifique – d'appréhender les aspects du réel refoulés par les

deux formes de base de la fausse conscience politique. À partir de cette position, qui lui livre une vision *relativement* synoptique, il doit synthétiser les non-vus des autres instances et les faire valoir auprès d'eux grâce à une activité fondamentalement *rhétorique*, et donc peu héroïque, à la manière du moi freudien dont il est dit que « [d]ans sa position intermédiaire entre ça et réalité [et le surmoi], il n'est que trop souvent soumis à la tentation de devenir complaisant, opportuniste et menteur, un peu comme un Homme d'État dont les vues sont justes mais qui veut gagner les faveurs de l'opinion publique » (Freud 1981, 272). En tant qu'instance sociale à part, il a des intérêts qui lui sont propres, d'où procède par ailleurs son esprit utopique spécifique, qui vise à conserver, dans le courant omni-englobant et s'accélérant sans cesse de l'histoire, « une sensibilité politique propice à un aménagement progressif de l'histoire, et ce de telle manière qu'en elle se conserve un maximum du patrimoine culturel et des énergies sociales thésaurisées » (Mannheim 2006, 128). C'est pour cela que – contrairement à la fois à l'idéologie, axée sur l'atemporalité d'un passé et d'un présent idéalisés, et à l'utopie, imbibée de l'atemporalité des désirs et des exigences de bonheur indifférents à la réalité –, l'intellectuel socio-pathologue devra constamment garder « une vigilance d'un type particulier face au maintenant historique. Le "*hic*" et le "*nunc*" historique et social doivent être constamment présents à l'esprit, et il faut savoir distinguer entre ce qui n'est plus nécessaire et ce qui n'est pas encore possible » (Mannheim 2006, 128 traduction modifiée). Cette vigilance est pour lui non seulement un devoir, mais également l'instrument élémentaire de sa rhétorique d'« éducateur à la réalité », puisque c'est elle qui lui permet d'apercevoir les éléments refoulés de la réalité et de les faire accepter par les acteurs socio-politiques, démontrant ainsi la justesse de ses vues et la pertinence de son concept de réalité par leur utilité effective dans la pratique politique.

Pour finir, une dernière remarque s'impose sur l'actualité possible de ce paradigme psychanalytique de l'intervention intellectuelle. S'il semble évident que vivre en conformité avec les exigences éthiques que ce modèle implique

n'est pas donné à tout le monde et à tout moment, il est vrai qu'il s'agit néanmoins bien d'un *modèle*, c'est-à-dire d'une d'attitude qui se développe et prend place dans des contextes *typiques* qui ne sont pas liés à telle ou telle conjoncture historique particulière. À preuve de la flexibilité et de l'appliquabilité de ce modèle dans des contextes fort différents, il vaut la peine de citer un passage des *Cahiers de la prison* qu'Antonio Gramsci, militant-politicien et intellectuel communiste, avait rédigé à peu près à la même époque où Mannheim faisait paraître son maître-ouvrage. Dans ce passage, l'homme politique italien envisage la fonction que l'« intellectuel organique du prolétariat » doit assumer au sein de l'appareil du Parti, qui évoque, une fois de plus, la situation et la fonction du moi au sein de cet autre appareil, celui « psychique » :

> Une adéquation permanente de l'organisation au mouvement réel, un ajustement entre les poussées d'en bas et les ordres d'en haut, l'insertion permanente des éléments qui surgissent des profondeurs de la masse dans le cadre solide de l'appareil de direction qui assure la continuité et l'accumulation régulière des expériences (Gramsci 1979, 429).

Qu'une telle attitude soit aujourd'hui réitérable et réalisable, nous ne le savons pas et il n'est peut-être pas nécessaire qu'il le soit. En revanche, nous pensons que par les questions en retour qu'elle permet de poser sur la condition, les fonctions et les rôles auxquels les intellectuels sont aujourd'hui confrontés, une réflexion approfondie sur les implications du modèle d'intervention psychanalytique qui sous-tend la socio-pathologie de Mannheim pourrait s'avérer d'une actualité et d'une nécessité brûlantes.

NOTES

[1] Sur le rapport des deux hommes, voir Kilminster 1993.
[2] L'expression est de Jean-Luc Évard (Évard 2009, 7).
[3] Voir entre autres son ouvrage *Au-delà de Freud : sociologie, psychologie, psychanalyse* (Elias 2010).
[4] Mannheim, né à Budapest en 1893, faisait partie du groupe de discussion nommé *Cercle du dimanche*, réuni autour de György Lukács entre 1915 et 1919. À partir de la fin 1918, le groupe se politise et nombre de ses membres –

dont Mannheim et Lukács – occupent des postes pendant l'éphémère République Hongroise des Conseils (mars-août 1919). À la suite de la débâcle militaire de la Commune, les troupes paramilitaires commanditées par l'amiral contre-révolutionnaire Miklós Horthy perpètrent des atrocités connues sous le nom de « Terreur blanche », contre les bolchéviques présumés et les juifs. Pour y échapper, les membres incriminés du cercle optent pour l'émigration. Mannheim s'installe ainsi à Heidelberg en 1920 et y réside jusqu'en 1930, date où il est nommé professeur de sociologie à l'Université de Francfort. Après trois années d'enseignement, il est parmi les premiers qui sont licenciés suite aux lois raciales de Nuremberg de 1933. Au vu de la situation en Allemagne, il émigre une seconde fois, cette fois à Londres, où il enseigne à la London School of Economics jusqu'à sa mort survenue en 1947. Les dénominations « période allemande » et « période anglaise » font référence à la transformation que la pensée de Mannheim a connue entre ces deux périodes.

[5] À notre connaissance, parmi les commentateurs de la sociologie de la connaissance de Mannheim, L. Cs. Kiss est le seul à avoir expressément reconnu l'intérêt et la nécessité d'une telle étude (Cs. Kiss 2003, 236, note 74). À noter également la comparaison remarquable par l'auteur du nécrologue de Mannheim dans *The Times* (11-1-1947) : « *Ideology and Utopia* will probably be regarded as his greatest work – a book which might almost be compared with Freud's writings in its dissection of the subtleties of human functioning » [« *Idéologie et utopie* sera probablement considéré comme son plus grand ouvrage – un livre que l'on pourrait presque comparer aux écrits de Freud dans sa dissection des subtilités du fonctionnement humain. »] (Woldring 1986, 64).

[6] Lettre de Karl Mannheim à Kurt H. Wolff du 15 avril 1946 (Kurt H. Wolff 1959 in L. Gross 1959), traduction française du passage par Anne Kupiec (Kupiec 2006, 147-148).

[7] « Au Moyen Âge, les garanties intellectuelles de la position de monopole tiennent à des faits des plus simples, au fait que a) seuls les clercs peuvent lire et écrire, b) que le latin est la langue de culture, et que c) celui-là seul qui maîtrise ces deux outils est à même d'approcher des sources de la vérité (Bible et tradition). » (Mannheim 2001, 68.) Pour une discussion détaillée, voir Mannheim 2001, 63-75. Comme on le sait, du temps de la Renaissance, et plus tard de la Réforme, ces trois instruments de base de l'hégémonie spirituelle de l'Église catholique sont largement remis en question.

[8] Ce dépassement se signale chez Mannheim par le passage de l'idée de la « pensée inféodée à l'être (-social) » (*« Seinsgebundenheit des Denkens »*) – qui est le présupposé de la critique des idéologies et qui est un concept intrinsèquement (dé-)valorisant – à l'idée de la « pensée solidaire de l'être (-social) » (*« Seinsverbundenheit des Denkens »*). Ce dernier est le présupposé de la sociologie de la connaissance : il est issu de l'application du soupçon de l'idéologie au sens total *à soi-même* et à toutes les perspectives en présence, il est donc un concept axiologiquement neutre. Le second élément essentiel, lié au premier, est l'introduction de la catégorie (d'origine lukácsienne) de la *totalité* : montrer d'une pensée qu'elle est solidaire du *locus* socio-historique où elle a été produite signifie pour Mannheim non pas son *invalidation* (*via* son « démasquage »), mais sa *particularisation* (selon certaines traductions : sa régionalisation), ce qui revient à lui conférer une *validité partielle* qui dépend

précisément de son *rapport aux autres perspectives particulières*, qui forment toutes ensemble quelque chose comme une *totalité dynamique* dans laquelle chaque point de vue possède – pour emprunter un terme aux mathématiques – sa propre « notation positionnelle » (Mannheim 2006, 216 et 230-232). Le but de ces deux opérations est de dépasser à la fois la tendance *absolutiste* consistant à considérer le fondement de sa perspective particulière en tant que le « fondement des fondements » et, corrélativement, de conférer une validité suprême à sa perspective (en l'hypostasiant), aussi bien que la tendance relativiste (qui est, de fait, strictement complémentaire de la première) consistant à *niveler* toutes les perspectives, tout en absolutisant irréflexivement le concept de réalité présupposé par cette attitude (Mannheim 2006, 82). Étant donné que ces deux tendances mentales sont en réalité issues de la synthèse du concept de vérité traditionnel, adialectique, statique et transcendant, et de la logique de l'ami/ennemi qui prévaut dans les luttes politiques modernes, la double opération de Mannheim vise en fin de compte une certaine forme de *dépolitisation* de la science (la sortie de la logique ami-ennemi) en s'opposant *à la fois* à la pensée philosophico-théologique traditionnelle et au relativisme qui est son pendant moderne. Nous reviendrons sur ces questions au cours de la discussion de la socio-pathologie de Mannheim.

[9] Pour éviter tout malentendu, il convient de préciser que l'inconscient collectif de la sociologie de la connaissance n'a que le nom de commun avec le concept éponyme de C. G. Jung.

[10] Dans *Ma vie et ma psychanalyse*, Freud met l'accent sur cet aspect de l'analyse, en écrivant qu'en celle-ci « l'on ne fait pour sa propre vie psychique que ce qu'on avait fait de toujours pour celle des autres. On attribuait en effet aussi à une autre personne des actes psychiques, bien que l'on n'en eût pas une conscience immédiate et qu'on dût les deviner par des manifestations extérieures et des actions. Ce qui est justifié vis-à-vis d'un autre doit aussi être juste envers sa propre personne » (Freud 1950, 41.)

[11] Par ailleurs, la proximité entre Freud et Mannheim est encore accentuée par la polémique engagée par Freud dans ce texte contre le relativisme, qui y est représentée comme l'image en négatif de l'absolutisme religieux (Freud 1936, 232-233).

[12] Nous ne savons pas si Mannheim connaissait *L'avenir d'une illusion* lorsqu'il rédigea *Idéologie et utopie*. L'essentiel est pour nous, de toute façon, de montrer les *affinités* entre la conception freudienne de l'illusion et l'approche mannheimienne de la fausse conscience.

[13] En psychanalyse, le clivage dénote la coexistence, au sein du Moi, de deux attitudes irréconciliables à l'endroit de la réalité extérieure. Ces deux attitudes peuvent persister côte à côte sans subir d'influence de la part de l'autre (voir l'entrée « Clivage du moi » dans Laplanche et Pontalis 1973, 67-68).

[14] La même remarque s'impose ici que dans le cas de *L'avenir d'une illusion* : s'il est plus que probable que Mannheim connaissait *Le moi et le ça* (1923) de Freud, l'essentiel n'est pas de démontrer que la formulation de la théorie de la congruence est directement redevable à la lecture de l'essai freudien, mais de faire ressortir les solidarités profondes qui sont observables entre les deux tentatives, et cela afin de mieux comprendre la problématique de Mannheim.

[15] Il est à noter que ce concept de réalité était déjà impliqué par la définition de Freud de la conception scientifique du monde, qui sous-tend la démarche de la psychanalyse, en écrivant que cette *Weltanschauung* scientifique « admet bien, il est vrai, le principe d'*unicité* d'une explication du monde, mais comme s'il s'agissait d'une programme dont l'exécution serait remise à plus tard. Elle se distingue aussi par certains caractères négatifs en se limitant à ce qui est actuellement connaissable et en rejetant tous les éléments qui lui sont étrangers » (Freud 1936, 269, souligné dans le texte). Bien entendu, les remarques de Freud visent les diverses formes de l'illusion, telle que les croyances religieuses ou politiques, lesquelles, précisément, tendent à enfermer leurs adeptes dans des visions du monde closes sur elles-mêmes et qui ne se laissent en aucun cas influencer par des considérations qui iraient à contre-courant de leurs axiomes. Toutefois, il y a un point sur lequel la position de Freud doit être nuancée : ce n'est en effet pas la « conception scientifique de l'univers » qui peut aller à l'encontre des anciens et nouveaux absolutismes, mais bien l'*attitude plus générale face à la vie* qui correspond au concept de réalité du relationnisme dynamique, dont « la science », telle que Freud l'envisage, n'est que l'*une* des réalisations possibles.

[16] Formule que Wolf Lepenies suggère de mettre en parallèle avec la définition du philosophe dans la grande *Encyclopédie* : « Il marche dans la nuit, mais il est précédé d'un flambeau » (cité dans Lepenies 2007, 362).

RÉFÉRENCES

Althusser, Louis. 2011. « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970). Dans *Sur la reproduction*, de Louis Althusser. Paris : PUF.

Blumenberg, Hans. 2011. *Description de l'homme*. Trad. par Denis Trierweiler. Paris : Cerf.

Blumenberg, Hans. 2012. *Le concept de réalité*. Trad. par Jean-Louis Schlegel. Paris : Seuil.

Cs. Kiss, Lajos. 2003. « A tudásszociológia eszméje és hivatása ». In *Mannheim-tanulmányok. Írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról*, édité par Cs. Kiss, Lajos, Márta Gelléríné Lázár et Éva Karádi. Budapest : Napvilág Kiadó.

Elias, Norbert. 2010. *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*. Trad. par Nicolas Guilhot, Valentine Meunier et Marc Joly. Paris : La Découverte.

Évard, Jean-Luc. 2009. « Préface ». Dans *La pensée conservatrice*, de Karll Mannheim. Trad. par Jean-Luc Évard. Paris : Éditions de la revue Conférence.

Freud, Sigmund. 1936. *Ma vie et ma psychanalyse*. Trad. par Marie Bonaparte. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1950. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Trad. par Anne Berman. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1981. *Essais de psychanalyse*. Trad. par Janine Altonian, André Bourguignon, Alice Cherki, Pierre Cotet, Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis et Alain Rauzy. Paris : Payot.

Freud, Sigmund. 1995. *L'avenir d'une illusion*. Trad. par Anne Balseinte, Jean-Gilbert Delabre et Daniel Hatmann. Paris : PUF.

Gramsci, Antonio. 1979. *Cahiers de prison*. Volume 3, Cahiers 10-11-12-13. Trad. par Paolo Fulchignoni, Gérard Granel et Nino Negri. Paris : Gallimard.

Haber, Stéphane. 2012. *Freud sociologue*. Paris : Le bord de l'eau.

Haber, Stéphane. 2013. *Freud et la théorie sociale*. Paris : La Dispute.

Kilminster, Richard. 1993. « Norbert Elias and Karl Mannheim: Closeness and Distance ». *Theory, Culture & Society* 10 : 81-114.

Kupiec, Anne. 2006. *Karl Mannheim. Idéologie, utopie et connaissance*. Paris : Le Félin.

Laplanche, Jean et Jean-Bertrand Pontalis. 1973. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : PUF.

Lepenies, Wolf. 2007. *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ? Les intellectuels et la politique de l'esprit dans l'histoire européenne. Chaire européenne du Collège de France 1991-1992*. Trad. Dominique Séglard. Paris : Seuil.

Lukács, Georg. 1960. *Histoire et conscience de classe*. Trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois. Paris : Minuit.

Mannheim, Karl. 1940. *Man and Society in an Age of Reconstruction. Studies in Modern Social Structures*. New York: Harcourt, Brace and World Inc.

Mannheim, Karl. 2001. *De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit*. Trad. par Jean-Luc Évard. *L'Homme et la société*, 140-141 : 2-3.

Mannheim, Karl. 2003. *Essays on the Sociology of Culture*. Volume seven of *Collected Works*. Taylor & Francis e-Library (first published London : Routledge & Kegan Paul, 1956).

Mannheim, Karl. 2006. *Idéologie et utopie*. Trad. par Jean-Luc Évard. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Ricœur, Paul. 1997. *L'idéologie et l'utopie*. Trad. par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman. Paris : Seuil.

Woldring, Henk E. S. 1986. *Karl Mannheim. The Development of His Thought. Philosophy, Sociology and Social Ethics with a Detailed Biography*. New York: Saint Martin's Press.

Wolff, Kurt H. 1959. « Sociology of Knowledge and Theory ». In *Symposium on Sociological Theory*, edited by Llewellyn Gross. New York : Harper and Row.

Gabor Tverdota est doctorant en philosophie à l'Université catholique de Louvain, aspirant au Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS) de Belgique et membre du Centre de Philosophie du Droit. Sa thèse de doctorat porte sur l'œuvre de Karl Mannheim, en particulier sur les notions d'utopie et d'intervention intellectuelle dans le cadre de sa sociologie de la connaissance. Gabor Tverdota poursuit également des recherches dans le domaine de la psychopathologie et de l'anthropologie phénoménologiques, et s'intéresse dans ce contexte aux œuvres du psychiatre Ludwig Binswanger et du philosophe Hans Blumenberg.

Address:
Gábor Tverdota
SSH/ISP - Institut supérieur de philosophie
JURI - Place Montesquieu 2 bte L2.07.01 à 1348
Louvain-la-Neuve, Belgique
Email: gabor.tverdota@uclouvain.be

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 151-174, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Subjectivation et mélancolie. La fonction des fantasmes dans les stratégies de la perte

Délia Popa
Université catholique de Louvain

Abstract

Subjectivation and Melancholia: The Function of Phantasma in the Strategies of Loss

Following Freud's suggestion that we are able to recognize in the others some parts of our unconscious life that we are not keen to admit as our owns, this paper draws a theory of empathy understood as a double intention affecting the self and the other, each of them being connected indirectly to an unconscious phantasm sustaining the social relations. The subjectivation is to be described as a process driving the self from what is seen in the other towards some parts of his unconscious that remain unknown. Violence and freedom in the social field are to be examined in relation to this difficult self-knowledge that we may access when the other is not only a limit, but also an indicating sign of what we are, without knowing it.

Keywords: Phantasm, Subjectivity, Empathy, Freedom, Melancholia, Loss, Violence, Agamben, Freud, Pankow.

Auch noch verlieren ist unsern.
(Rilke)

Comme Giorgio Agamben l'a montré dans son ouvrage *Stanze*, le syndrome de la mélancolie est lié à la faculté de l'imagination et à ce qu'il appelle, plus généralement, « la pratique fantasmatique » (Agamben 1998, 55). S'appuyant sur une conception de l'imagination comme corps subtil qui reçoit les images des objets et les images intérieures, cette pratique concerne surtout l'érotisme et le cérémoniel amoureux, en ce

qu'ils font appel au « fantasme imprimé par le biais du regard » (Agamben 1998, 55), espèce de simulacre mental censé générer et entretenir la passion amoureuse. C'est pourquoi, dans cette perspective, la mélancolie apparaît « essentiellement comme un processus érotique engagé dans un commerce ambigu avec les fantasmes » (Agamben 1998, 57), ce qui permet au philosophe italien de postuler que ce processus s'enclenche autour du fantasme et non pas autour de la perte d'un objet réel :

> La perte imaginaire qui obsède tant l'intention mélancolique ne porte sur aucun objet réel, parce que c'est l'impossible captation du fantasme que vise sa funèbre stratégie. L'objet perdu n'est pas le simulacre derrière lequel le désir fait la cour au fantasme ; et l'introjection de la libido est simplement l'un des aspects d'un processus au cours duquel ce qui est réel perd sa réalité afin que ce qui est irréel se réalise. Si le monde extérieur est narcissiquement nié en tant qu'objet d'amour par le mélancolique, le fantasme tire cependant de cette négation même un début de réalité, et sort de la silencieuse crypte intérieure pour entrer dans une nouvelle et fondamentale dimension (Agamben 1998, 58).

Dans cette perspective, le caractère insaisissable de l'objet du désir – constitutif de l'épreuve de l'amour – peut entraîner le fait que l'on se conduise inconsciemment *comme si* on l'avait perdu. Ce « début de réalité » conféré au fantasme par la mélancolie en fait non seulement un quasi-objet par rapport auquel une forme spécifique de subjectivation peut être tentée, mais aussi « un reflet de ce qui ne peut être possédé qu'à condition d'être pour toujours perdu » (Agamben 1998, 59), condition paradoxale qui ne manque pas de relancer la question du rapport subtil qui se noue entre l'ordre de nos possessions et l'ordre de nos aliénations. Car cette approche de la question du fantasme fait de la perte la condition même d'une appropriation autrement impossible, inversant le rapport entre la réalité et l'irréalité. L'irréalité devient ainsi la mise d'un rapport au réel de l'homme qui tente « à l'extrême du risque psychique, de donner corps à ses fantasmes » (Agamben 1998, 59). Cependant, en jouant la perte irréelle contre l'événement réel, cette œuvre au noir de la mélancolie soustrait le sujet à son histoire.

Le rapport paradoxal au réel qui s'esquisse ainsi sera interrogé dans le présent article en prenant comme fil directeur la relation qui s'établit entre la production des fantasmes et le

lien social que nous tissons avec les autres hommes. La passion amoureuse qu'Agamben prend en exemple pour mettre en évidence le « commerce ambigu » de la mélancolie sera pour nous l'indice d'une certaine relation à l'autre où se joue une forme spécifique de subjectivation. Il s'agit d'une subjectivation qui comporte, parmi de nombreux écueils, la possibilité d'une émancipation par rapport à cette aliénation choisie par le sujet lui-même, lorsqu'il s'est retiré devant l'objet de son désir pour le posséder autrement.

Mélancolie et altérité

Le scénario mélancolique de la perte permet non seulement de garder l'objet perdu, lorsque le deuil est impossible, mais aussi d'accomplir une appropriation de l'objet avant même que sa perte réelle soit vécue. Avant donc que soit tentée une prise sur la réalité du désir, celle-ci est rejetée – sous le mode d'une perte « fantastique » – pour pouvoir être gardée sous le mode du fantasme. Que ce soit pour tendre vers l'« état anobjectif primitif du narcissisme » (Freud 1968, 109) incarné par la schizophrénie ou vers la toute-puissance exercée sur les objets possibles de l'expérience qui apparaît dans certaines névroses, cette substitution du fantasme à la réalité vécue – qui permet à l'expérience présumée de poursuivre son cours malgré les obstacles insurmontables de la perte de l'objet ou de son inaccessibilité – assure une emprise du sujet sur ce qui lui échappe, tout en compromettant par ailleurs la compréhension du sens de ce qui lui arrive réellement et son insertion dans l'histoire. Ainsi l'élaboration fantasmatique semble-t-elle répondre aux besoins spécifiques d'un sujet qui ne parvient précisément pas à se subjectiver, si du moins on entend par-là une transformation du sujet « capable de vérité » (Foucault 2001, 183) : son rapport à l'expérience est un rapport de stricte auto-détermination, qui exclut le retour sur soi d'une possible hétéro-détermination. Or la subjectivation telle qu'elle est entendue à la suite de Foucault (Agamben 2003, Rancière 2007) repose sur la possibilité d'une hétéro-détermination imprévisible, qui sort le Moi du circuit fermé de ses attentes et

de ses stratégies mélancoliques, lui permettant de se réfléchir à partir d'autrui.

En assurant la médiation avec l'objet par-delà sa perte et son inaccessibilité, le fantasme substitue à la saisie de l'expérience réelle le savoir préalable d'une expérience présumée, affirmée et sauvegardée coûte que coûte malgré les contradictions imposées par l'épreuve réelle de l'expérience immédiate[1]. Ce que le sujet ne peut pas affronter est ainsi esquivé de manière efficace ; tellement efficace d'ailleurs qu'à la perte de l'objet, elle ajoute la perte de l'expérience réelle de cette perte, dont on efface la trace et le sens. Cette élaboration fantasmatique par laquelle le sujet troque la réalité de son expérience pour son double présumé rend ainsi difficile, voire impossible, toute archéologie du savoir du sujet sur son expérience. Car ce que cette archéologie tente de retrouver en explorant les ancrages historiques, la perte semble nous l'avoir amené comme sur un plateau de sacrifice. Dès lors, ce n'est plus le passé qui est susceptible de nous faire signe à travers l'archéologie, mais un simulacre dont la perte exalte et déforme les vertus.

Ainsi, ce que le fantasme nous fait gagner en termes de compensation et de cohérence instantanée se paie au niveau de la compréhension juste du sens plus global de ce qui est expérimenté. Luttant pour que ce qui lui arrive corresponde à ce qu'il attendait, travaillant contre ce qui le surprend et le contrarie, le sujet lutte et travaille également contre lui-même, s'éloignant de plus en plus du sol de son expérience vécue, lui préférant l'apesanteur d'un monde fantasmé où toute épreuve de la contrariété est soigneusement évitée. Mais à ce choix périlleux, il y a une bonne raison : au monde en ruine du désir déçu et contrarié, le sujet est en droit de préférer un monde recomposé de toutes pièces, mais où il fait bon vivre, dominant du haut de ses habitudes fantasmatiquement entretenues les possibilités de transformation réelle de son monde.

L'analyse du refoulement qui en est le prix indique toutefois une autre voie par laquelle l'épreuve de la réalité peut être retrouvée. Les traumatismes révèlent ainsi une fonction différente du fantasme qui, en plus de se substituer à l'objet en se jouant de sa perte, peut le *retenir* au sein du psychisme à

l'insu du sujet (Ferenczi 1985). C'est ainsi que l'objet du désir en vient à désigner cette forme d'étrangeté endogène, cet « autre en soi » à la fois propre et résistant à toute intégration dans une cohésion de sens de la conscience, que Freud a mis en avant dans ses analyses de l'inconscient (Freud 1968, 57). Dès lors, la première question à poser est de savoir quelle est la relation qui peut s'établir entre cette forme d'altérité « endogène » incarnée par le fantasme inconscient et l'altérité « exogène » de l'autre homme par laquelle, le plus souvent, l'épreuve de la réalité fait intrusion. Car qui d'autre que l'autre homme est le plus à même de bouleverser les règles expérientielles en cours d'un psychisme esquivant sa réalité ? Quoi d'autre que la présence de cet autre saurait détourner l'attention de celui qui est exclusivement occupé à « donner corps à ses fantasmes » ?

Si cette forme d'altérité mérite une attention spéciale, c'est non seulement en vertu du fait que son intervention contingente est la condition d'effectivité[2] de la subjectivation, précédant l'ordre de l'intentionnalité consciente, mais aussi parce que notre rapport à autrui fait participer autre chose que la simple alternative entre la saisie réelle de l'objet et la déception, à savoir l'empathie. Insaisissable en tant qu'objet, autrui n'est jamais pour autant une simple source de déception qui ramène le sujet à soi. Son statut d'alter-ego en fait plutôt une source intarissable d'apprentissage sur nous-mêmes et de compréhension de l'expérience vécue ensemble. Autrement dit, autrui n'est jamais totalement celui que l'on attendait, sans se confondre pour autant nécessairement avec la figure radicalement imprévisible mise en évidence par Lévinas (Lévinas 1974) – qui, poussée à son terme, nous met face à une altérité non seulement traumatisée, mais aussi traumatisante (De Greef 1994). Autrui est également celui avec qui je peux m'entendre, que je peux essayer de comprendre, par-delà nos différences plus ou moins visibles, en faisant spontanément « comme si j'étais à sa place » (Husserl 1992, 192), en faisant vivre des associations vivantes et en instaurant des pactes de socialité, dont la caractère le plus codifié trahit toujours le même souci d'assurer les bases

stables d'un lien que le sujet a besoin de poser comme indélébile pour pouvoir se poser soi-même.

Mais ce rapport a également des conséquences sur les distorsions de type « mélancolique » du rapport à soi. Comme Sartre l'a suggéré dans ses analyses des stratégies de désaveu du sujet, le rapport à autrui est une alternative du « mensonge *à soi* » (Sartre 1943, 87) que la mauvaise foi entretient ; raison pour laquelle celle-ci ne peut s'accomplir qu'en niant la conscience d'autrui (Sartre 1943, 102). Il en est ainsi parce que, comme Freud le remarquait (Freud 1968, 71), l'on est porté à reconnaître chez les autres les actes que l'on ne parvient pas à reconnaître comme appartenant à notre psychisme, comme si en fin de compte nous étions disposés à nous approprier par cette voie indirecte ce que nous nions et ignorons de nous-mêmes, ce que nous désavouons et refoulons hors de la sphère propre de notre subjectivité consciente.

Nous tenons là une porte d'entrée inédite dans le vaste problème de l'empathie (Stein 2012), si l'on accepte de concevoir celle-ci non pas comme lien direct qui nous permettrait de saisir autrui dans son essence, mais comme processus complexe comportant des voies détournées, par lesquelles on apprend à se connaître à partir d'une certaine connaissance qui nous vient d'autrui – et qui permettent également de saisir autrui à partir d'une certaine expérience de soi. En termes husserliens, il s'agit de proposer de voir dans l'empathie une « intentionnalité fondée » (Husserl 1961, V, § 18), qui vise une élucidation de la sphère d'expérience propre à partir de l'expérience étrangère. Seulement, il est très difficile de comprendre en quoi cette double connaissance – de soi et de l'autre – s'appuie sur une expérience effective, si l'on accepte du moins avec Husserl que le critère d'effectivité d'une telle expérience est assuré par ce qui est vécu à la première personne. Qui dit « je » dans cette épreuve de la reconnaissance qui fait de l'autre la condition d'un accès à soi ?

L'hypothèse que je voudrais avancer ici est que la nécessité de l'empathie intervient précisément là où l'expérience à la première personne est divisée, une partie constitutive, essentielle à sa saisie, échappant à toute prise. Cette division de la vie subjective mise en évidence par les

travaux de Freud sur le clivage du moi permet de mettre en avant le problème de la résistance intime dont souffre « une conscience dont le propre possesseur ne sait rien » (Freud 1968, 72), mais qui peut être comprise indirectement à partir de ce qui nous interpelle chez les autres. Comment cette connaissance de soi par l'empathie contribue-t-elle à structurer la subjectivation ? Pour tenter de répondre à cette question, je vais m'appuyer dans ce qui suit sur une analyse plus approfondie de la fonction des fantasmes dans la vie psychique, en tant qu'ils incarnent cet « autre en soi » retenu au sein de l'inconscient.

Les fantasmes inconscients

Lorsqu'ils interrogent la fonction des fantasmes dans la vie psychique, dans leur article paru en 1964 intitulé « Fantasme originaire. Fantasmes des origines. Origines du fantasme », Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis insistent sur son appartenance à une pré-structure « inaccessible au sujet, échappant à ses prises et à ses initiatives » (Laplanche et Pontalis 1998, 47). Les fantasmes renvoient ainsi à l'antériorité d'une certaine organisation signifiante de la vie subjective par rapport à l'efficacité de tout événement qui pourrait arriver à ce même sujet ; organisation qui peut facilement être interprétée comme une structure qui précède et encadre toute forme de subjectivation, lui indiquant ses lois et ses limites. En d'autres termes, le fantasme relèverait d'un ordre de sens antérieur à l'ordre de l'expérience, mais qui ne peut être mobilisé *que* par le biais de cette dernière, comme si ce qui est vécu dans le présent avait pour tâche de raviver des éléments préexistants tant à ces vécus eux-mêmes qu'au sujet comme tel.

C'est à une préhistoire phylogénétique que Laplanche et Pontalis, à la suite de Ferenczi (Ferenczi 1962), font appel pour situer l'origine de ces fantasmes qui structurent la vie subjective. La principale conséquence qui s'en dégage est que « loin de chercher à fonder le fantasme sur les pulsions, Freud ferait dépendre le jeu pulsionnel des structures fantasmatiques antécédentes » (Laplanche et Pontalis 1998, 65). Cependant, ces structures fantasmatiques « originaires », qui sont à distinguer

rigoureusement des éléments inconscients refoulés, ne se présentent pas comme des formes fixes, mais comportent leurs propres conflits et contradictions, qui ont une incidence sur la temporalité du surgissement du désir.

Pour comprendre ce rapport entre la structure fantasmatique originaire de l'inconscient et la temporalité du désir, on peut faire appel aux analyses freudiennes du refoulement. Il est intéressant de revenir ainsi au moment où Freud fixe l'essence du refoulement dans le fait de « mettre à l'écart et tenir à distance du conscient » (Freud 1968, 47), ce qui l'amène à distinguer deux types de refoulement : le refoulement proprement dit, qui ne peut être opérant qu'après-coup (*nachträglich*), et le refoulement originaire, sorte de structure de repli de la subjectivité qui exerce une véritable attraction sur les vécus avec lesquels elle peut établir des liaisons (Freud 1968, 47). À l'appui de cette thèse qui fait bifurquer la vie de l'inconscient, Freud avance l'idée que pour que le refoulement puisse se produire, il faut que quelque chose soit en mesure de recevoir ce qui est repoussé par la conscience. Or, ce lieu vers lequel les contenus refoulés sont dirigés n'est pas un lieu neutre, susceptible d'accueillir tout contenu vécu, mais un lieu déjà structuré par des lois d'attraction et de liaison, où s'opère un choix quant à ce qui est à retenir dans les profondeurs de l'inconscient et quant à ce qui est à libérer dans la vie consciente.

Dès lors, la question se pose de savoir si le caractère déterminant des traumatismes vient d'une simple déception par rapport à ce qui était attendu ou bien s'il est dû aux forces d'attraction exercées par le « refoulement originaire » de la subjectivité. En effet, ce dédoublement de l'inconscient entre un inconscient provenant du refoulement et un inconscient « originaire » remet en question le seuil même et le critère de l'épreuve de la réalité, qui ne dépend plus seulement d'une instance extérieure, dont on peut relever le caractère « éprouvant », mais aussi d'un conflit entre des forces internes qui nous ramènent nécessairement – et souvent de manière répétitive – dans la proximité de certains dangers, tout en nous préservant des autres.

Ces développements de la théorie du refoulement permettent de comprendre pourquoi certains éléments vécus qui revêtent apparemment peu d'importance dans l'histoire actuelle du sujet s'avèrent traumatisants alors que des éléments bien plus violents et éprouvants ne sont pas refoulés, mais bel et bien intégrés à l'économie du psychisme conscient. Une force supplémentaire de liaison est à prendre en compte au sein du psychisme, agissant d'après des lois différentes de celles qui guident les associations de la vie consciente. L'attrait de cette force qui agit dans le tréfonds de l'inconscient pourrait expliquer des ruptures opérées dans la vie consciente, représentées par exemple par certaines formes d'oubli ou de « dissidence » révélées par la psychanalyse psychosomatique (Dejours 2009). De manière analogue, la mélancolie comprise comme processus d'introjection de l'objet perdu serait à comprendre à l'aune de structures fantasmatiques qui constituent le sujet avant même que l'expérience de la perte ait eu lieu.

Le refoulement originaire nous soustrait à l'ordre de certains événements et minimise leur impact sur nous, en nous rattachant à ce qui précède toute position psychique consciente et en nous assujettissant à un ordre symbolique qui précède (et préside) l'histoire du moi. Dès lors, ce qui est souvent décrit comme relevant de la prédisposition à tel ou tel affect pourrait désigner le processus d'attraction et de rétention qui permet à certains contenus vécus un « déploiement non-inhibé dans le fantasme » (Freud 1968, 50). Car tel est l'avantage que le fantasme inconscient accorde au vécu, en échange de son refoulement vers le fond du psychisme : permettre au sens dont il est investi un développement que nulle négativité consciente ne contraint, source de nouvelles « formations de pensée » (Freud 1968, 51) par le biais desquelles ce sens regagne l'accès au conscient qui lui était refusé auparavant.

Le fantasme « originaire » est la source à partir de laquelle le sujet ne cesse de se surprendre lui-même, en réélaborant à son insu des contenus refoulés qui nous reviennent ensuite rehaussés d'une nouvelle vie. Les « formations de pensée » qui en résultent sont à comprendre comme autant de tentatives de redonner vie à ce qui a été perdu

dans le fond sans fond de l'inconscient, afin de le mobiliser sur la scène où la vie subjective se structure comme un Moi. Après avoir plongé dans les eaux profondes de l'inconscient où s'opèrent des devenirs non-entravés, le sens des vécus refoulés est rendu à la conscience sous une forme nouvelle. Signalons que ce retour du refoulé sous les espèces de l'imprévisible est le fruit d'une répétition à travers laquelle tout devenir travaille ses latences et ses choix[3].

Fantasme et violence

Les analyses de Laplanche et Pontalis s'appuient sur une première grande synthèse réalisée sur cette question par Susan Isaacs dans son article paru en 1952, intitulé « Nature et fonction du fantasme », où elle dresse un bilan des principales caractéristiques des fantasmes inconscients. Parmi celles-ci, deux sont susceptibles d'intéresser notre problème : (1) les fantasmes fondent notre rapport à la réalité, intervenant dans les processus d'apprentissage et d'adaptation du sujet, et (2) elles viennent soutenir certains rapports aux autres sujets, dont notamment la relation analysant-analyste, qui est « presque entièrement fondée sur le fantasme inconscient » (Isaacs 1966, 75). Plus précisément, il s'agit selon Isaacs de mettre en évidence la capacité, opérante par ailleurs également en dehors du cadre de l'analyse, de saisir dans le comportement d'autrui des significations qu'il est incapable de saisir lui-même, lui fournissant ainsi des éléments précieux d'une connaissance de soi autrement inaccessible. Cependant, cette capacité est fondée dans la capacité de voir en autrui une source précieuse d'indices pour la compréhension de nos propres élaborations inconscientes. Ce n'est qu'à cette condition qu'un dépassement de la violence propre à la pathologie – sensible surtout dans la psychose – semble pouvoir être envisagé.

Mais comment le surgissement de cette violence même est-il à comprendre ? On peut avancer que si en situation de transfert analytique l'empathie fantasmatique a un impact sur l'apaisement de la violence pathologique, c'est parce que cette dernière est liée également au « commerce ambigu » de la déprise mélancolique. La violence semble ainsi survenir lorsqu'une

partie de soi est rejetée ensemble avec ce qui ne peut être possédé. C'est là une autre issue de la posture mélancolique qui, plutôt que de garder en soi ce qui est perdu, « choisit » de nier tant l'objet désiré que la partie de soi qui y reste liée, au risque de confondre ainsi le fait de désirer et d'être désiré[4]. Cette résolution possible de la tension qu'induit « la catastrophe de la perte de l'objet » (Green 1993, 173) invite à penser à nouveaux frais la fonction du fantasme inconscient lorsqu'il prend la forme d'un « *fantasme de déliaison subjectale du moi* » qui cherche à « déconnecter en lui les assises de sa subjectivité dont l'épreuve est à l'aune du désir » (Green 1993, 201).

À suivre Freud, la fonction du fantasme dans la vie inconsciente semble être, comme nous l'avons vu, d'octroyer aux sens de certains vécus un devenir parallèle, non entravé par les contraintes spécifiques de l'organisation du moi et du sur-moi, lui permettant de resurgir sous une nouvelle forme dans la vie consciente. Dès lors, ce que nous vivons comme événement pourrait s'ancrer tant dans une extériorité qui ferait irruption dans l'économie interne du moi, l'obligeant d'intégrer des éléments qu'il n'était pas prêt à considérer, que dans cette élaboration fantasmatique par laquelle de nouvelles formations de pensée apparaissent, en désappointant le moi parce qu'elles ne découlent pas de la logique de son activité consciente en cours. Cependant, cette pensée qui semble surgir de nulle part et qui nous étonne est bien la nôtre, davantage ancrée dans les tréfonds de notre psychisme que certaines connaissances assimilées passivement, sous la contrainte des multiples injonctions qui président à la formation du moi, mais qui ne sont jamais assimilées dans ce lieu où elles pourraient connaître un développement sans entrave – à savoir le domaine du fantasme inconscient où le sujet expérimente une forme de liberté sans égal. Dès lors, on peut penser que cette liberté du fantasme « originaire » est également une ressource de l'émancipation, lorsque les contraintes présidant à la formation sociale du moi empêchent la connaissance de soi et la créativité qui lui est liée.

D'un tel fantasme, on peut souligner néanmoins également la fonction négative, si on le rapporte au domaine des connaissances qui structurent la vie consciente du moi, au

domaine de tout ce qui est extérieur au psychisme en général et de la connaissance d'autrui en particulier, au sein desquels il ne saurait trouver directement une place. Comme nous l'avons indiqué, le fantasme inconscient ne peut qu'être approché indirectement *ou bien* survenir inopinément, ne pouvant pas intégrer le système des habitudes et des normes en cours. Il apparaît ainsi que le fantasme inconscient se débat sur plusieurs plans où il ne saurait être intégré, générant une tension qui entraîne le moi, son ancrage social et son rapport à l'autre. Ainsi, des analyses anthropologiques récentes (Ogilvie 2012) ont montré que la violence exercée à l'égard d'autrui trouve sa source dans le rejet de notre condition de vivant, lorsque celle-ci exhibe ses contradictions et ses ambiguïtés. Dès lors, ce que l'on rejette chez autrui correspond à ce que l'on refuse de reconnaître comme nous étant propre, la violence se donnant comme tentative d'éliminer la part de vécu que le fantasme élabore dans la nuit de l'inconscient, ainsi que la possibilité qu'il soit imposé par la suite à la vie consciente comme formation de pensée nouvelle. Par ailleurs, les recherches menées par Christophe Dejours dans le champ de la psychanalyse freudienne ont permis de mettre en évidence les effets ravageurs d'un inconscient fracturé entre une partie refoulée et une partie « amentiale » (Dejours 2001), qui reste inaccessible à la thérapie, se manifestant surtout par des somatisations et des « passages à l'acte » qui témoignent d'une violence endogène et exogène irrépressible.

Or, cette violence, plutôt que de pouvoir se ramener à un acte de libération du sujet, qui parviendrait ainsi à se débarrasser *et* de ses fantasmes *et* de son autre, est à rapprocher davantage des sévères conditionnements pathologiques explorés par la clinique. Ce conditionnement s'inscrit parmi les nombreuses manifestations pathologiques qui permettent au psychisme de vivre comme un moi en rapport avec des autres sans être détruit dans la tension qui s'engage entre les exigences contraignantes du « surmoi » et la force affirmative du fond pulsionnel du « ça ». Au lieu d'être élaborée socialement, cette tension se résout par une identification à autrui dont les conséquences peuvent être dévastatrices en ce qu'elles excluent tout retour émancipateur sur soi et tout

renouvellement de l'attention portée aux possibilités engagées dans la communauté d'expérience. D'apparence anodine et partagées par le plus grand nombre, ces pathologies font gonfler le corps social dans la direction d'une montée en puissance d'une agressivité manifestée tant à son propre égard qu'à l'égard des autres. Plus généralement, cette violence exercée à l'égard de l'altérité de l'autre et de notre propre altérité participe d'une violence systémique (Zizek 2012) qui amplifie et encadre la violence endémique du sujet, lui fournissant des voies de légitimation et de développement qui interpellent la réflexion sur le fascisme et sur la violence collective[5].

De même que le maintien (voire la culture) du conflit psychique peut servir à combattre la violence ainsi engagée, l'élaboration fantasmatique dont les agissements d'autrui nous fournissent des indices est à « protéger » afin qu'il y ait rencontre, créativité et connaissance de soi ; la question étant de savoir comment ces deux niveaux d'élaboration de sens peuvent se connecter et interagir. Ce qui est certain c'est que, si l'investissement des fantasmes dans la créativité de la vie psychique nourrit le processus d'une empathie indirecte, telle que nous avons cherché à la décrire, l'acceptation des formations de pensée inédites issues des élaborations inconscientes entretient un rapport avec la rencontre des autres sujets, dont les manifestations nous touchent et nous interpellent parce qu'elles nous aident à déchiffrer ce qui dans l'histoire cachée de notre propre vie résiste à la compréhension.

Les images dynamiques dans la thérapie des psychoses

Cette thèse trouve un écho dans les traitements de la psychose appuyés sur la psychanalyse initiés par Gisela Pankow, qui mobilisent une théorie du fantasme compris comme « *le point extrême de concentration d'un dynamisme permettant et le surgissement du désir humain, et l'ouverture dans le symbolique* » (Pankow 2006, 67). Dans ce cadre thérapeutique, le fantasme est défini ainsi comme « une image entièrement spécifique, image non aveugle, porteuse de savoir » (Pankow 2004, 21) qui, par sa nature dynamique, est un « catalyseur » du désir (Pankow 2004, 21) et un déclencheur de

sa temporalisation. Ce dernier aspect s'avère particulièrement précieux dans l'approche des psychoses où, selon cette auteure, le temps fait défaut (Pankow 2006, 67). Contrairement à la névrose, où les structures symboliques fondamentales du langage et du corps sont déformées, dans la psychose elles sont détruites (Pankow 2004, 4 et 9), ce qui ne manque pas d'influer sur l'inscription du sujet dans une temporalisation qui puisse faire une place au possible, tout en acceptant la perte comme style fondamental de tout renouveau de l'existence.

L'absence de temps dans la psychose se traduit par l'incapacité du sujet psychotique d'inscrire ses vécus dans une histoire et de les faire évoluer en lien les uns avec les autres. Cette incapacité affecte avant tout son rapport à son corps propre, qu'il semble avoir « perdu » (Pankow 1969, 59), pour n'en sauvegarder que des esquisses disparates. Une nouvelle figure de la perte intervient ici qui mérité que l'on s'y attarde. Car à regarder de plus près, cette perte qui s'avère ravageuse dans la psychose fait partie d'une opération plus ample de sauvegarde du psychisme, qui sacrifie certains lieux du sentir afin de se défendre face à des situations insupportables. Ainsi est-il intéressant de remarquer que la perte du corps propre en tant qu'unité dynamique et fonctionnelle est susceptible de jouer un rôle constructif dans ces situations traumatiques où certains trouvent le pouvoir d'être ailleurs que dans le lieu où on les tourmente. Recueillant le récit que Jean Cayrol fait de la vie dans les camps de concentration, selon lequel « le prisonnier n'était jamais là où on le frappait » (Cayrol 1950, 23), Pankow insiste sur la fonction sotériologique des fantasmes qui permettent au corps de s'absenter de ses lieux de torture. La perte du corps propre semble ainsi la condition nécessaire pour que celui que les conditions historico-politiques acculent et détruisent puisse se sauver. Cayrol invoque ainsi une « faculté de désadaptation » nécessaire en conditions de détresse :

> Ce qui soutenait bien souvent le prisonnier, c'était cette faculté unique de désadaptation de la situation présente ; sa force et sa résistance arrivaient à devenir extraordinaires parce qu'au moment où on les bafouait, apparaissaient soudain le vieux pommier de son jardin ou la démarche apeurée de son chien ; il était acculé à une pauvre image, à une prière, à un secret, et il faisait front (Cayrol 1950, 22-23).

Mais cette perte demeure relative ; de fait, elle permet au torturé d'investir un autre lieu à partir duquel sa souffrance actuelle puisse être minimisée, voire niée. Les « pauvres images » invoquées par Cayrol ont ainsi le pouvoir de maintenir vivante une forme de subjectivation que la destruction et la violence ne peuvent atteindre. Mais notre attachement à elles ne saurait s'expliquer seulement par une fidélité affective que la souffrance ranime et impose. C'est aussi la scission de la subjectivité qui lui permet de déserter la partie qui souffre pour investir une partie à laquelle revient la fonction du « sauvetage du moi » (Ferenczi 2006, 42, 48). Ce que le prisonnier éprouve, c'est un état de dislocation de son propre corps qui le déporte dans un autre temps, dans une autre manière d'être : « Il est donc possible au prisonnier de *se trouver* hors de son propre corps. À la question posée au début : *où* est le prisonnier, puisqu'il n'est pas dans son corps ? Cayrol nous aide à répondre : dans le vieux pommier de son jardin » (Pankow 1969, 61)[6].

Une stratégie de survie analogue semble s'instaurer dans la psychose, où le blocage sur certaines images et sur certains schémas de compréhension de l'action témoigne d'un repli sur une partie restreinte de la vie psychique. C'est sur ce repli que semble se fonder l'impossibilité d'être dans le temps du malade et sa « résistance » à la perte. Car la temporalisation – dans laquelle il convient de voir l'axe essentiel de toute subjectivation, en ce qu'elle rend possible la confrontation avec quelque chose de nouveau – requiert de nous une vie psychique en expansion, à même d'intégrer les contradictions inévitables du devenir où elle est engagée. Pour décrire les difficultés de la psychose, Pankow fait souvent appel à la métaphore d'un paysage dévasté et vide, où de nouveaux éléments doivent être greffés pour qu'il y ait initiation à la temporalisation et au désir. Or, cette initiation comporte déjà dans ses termes des tensions et des contradictions, car l'initiation au temps est une initiation à la possibilité de la perte, aux choix qui consistent « en un acte d'exclure », car « c'est ainsi qu'un devenir est possible » (Pankow 2006, 69) ; alors que l'initiation au désir est une initiation à la possibilité d'un lien avec un objet, voire à la possibilité d'une visée qui *mise* sur son objet pour se maintenir.

Comment désirer quelque chose qui peut être perdu ? Cette question qui connaît beaucoup de variations dans le champ des pathologies névrotiques – comment ne pas perdre ce qui est désiré ? Comment ne pas désirer la perte elle-même ? –, le psychotique semble se l'être posée de telle manière qu'elle ne puisse recevoir de véritable réponse. Faisant table rase de tout ce qui pourrait assurer le lien direct avec l'objet de ses désirs, le psychotique institue la perte comme style d'existence et en subit les dures conséquences. Pour lui, il n'y a en revanche d'amour que de ce qui ne se perd ni ne s'abîme, l'arrêt des devenirs réels et possibles dictant ses lois immuables à la configuration de tout nouvel événement. C'est pourquoi, afin de connaître un désir « qui s'adresse à un *tout à fait autre* » (Pankow 2006, 79) et non seulement à une altérité projetée à partir des images redondantes de soi, l'amorce d'une temporalisation doit être recherchée à travers laquelle la perte puisse être acceptée *afin qu'il y ait quelque chose de nouveau*. En effet, comme des recherches portant sur l'identité narrative l'ont également montré, l'acceptation de la perte est liée au renouvellement de toute histoire de vie, lui permettant de progresser et de se réinventer (Tengelyi 2014, 49).

Dans certains cas, chez Pankow, la temporalisation de cette histoire ne peut être retrouvée que par le biais d'un travail sur l'espace vécu (Pankow 1986), où l'ordre de disposition est réajusté entre les différents éléments apparaissant dans l'espace du rêve ou dans les représentations du corps propre. Ainsi, dans le rêve d'une schizophrène, l'apparition d'un bassin qui permet de distinguer ce qui se trouve devant et derrière la maison parentale fournit l'élément d'une élaboration restructurante de son espace vécu, alors que dans le cas d'autres malades, la figuration avec de la pâte à modeler du corps propre comme ayant des parties qui composent une unité permet de retrouver une cohésion de la vie subjective qui ne survivait autrement que dans une de ses parties. À travers ces exemples mobilisés par l'analyse pankowienne, on suit un processus de construction du sentir qui aménage des liens et des articulations, en travaillant patiemment dans la perception massive de la psychose pour y installer un jeu nouveau entre la forme et le contenu, entre la totalité et les parties.

La règle d'échange contre la règle de jeu

Quelle est la fonction des fantasmes dans cette thérapie qui met la psychanalyse au service du traitement des psychoses, tout en lui indiquant de nouvelles voies d'élaboration ? Comme Pankow le souligne, la force thérapeutique des fantasmes vient du fait qu'ils « saisissent le corps dans sa dynamique et dans son mode d'ouverture propre face au partenaire » (Pankow 2004, 21). Aux lois inébranlables qui figent la vision psychotique, qui planent sur le destin pulsionnel du malade comme des injonctions extérieures incompréhensibles et redoutables, les fantasmes opposent une « règle d'échange » immanente à retrouver tant dans le rapport dynamique que le corps entretient avec ses parties que dans le rapport dynamique de structuration du corps propre en rapport avec un autre corps. Dans l'ensemble de ces rapports, le simple travail d'identification ne suffit pas, étant plutôt un facteur pathogène. Il faut encore qu'une ambivalence foncière soit de mise qui oppose activement le tout aux parties, le propre à l'étranger, sans que nécessairement et fatalement un des éléments de l'opposition soit évincé et détruit. Le dynamisme des fantasmes structurants tient donc à leur ambivalence intrinsèque, où le psychisme puise pour nourrir l'ambivalence de ses rapports fondamentaux. Ainsi peut-on accepter de désirer ce que l'on peut perdre, sans faire de la perte la condition du désir ni du désir la cause de la perte, mais en les faisant jouer l'un avec l'autre, l'un pour l'autre.

Comme dans le cas des liens dynamiques entre le tout et les parties du corps, le rapport à l'altérité se structure selon une « règle d'échange » dans laquelle Pankow voit une loi immanente du corps, donnée implicitement dans la structuration symbolique de l'image de soi. À cette « règle d'échange » que la thérapie cherche à faire revivre dans les corps malades, Pankow oppose « la règle de jeu » qui régit les sociétés contemporaines, dans laquelle elle voit une forme arbitraire de « la loi de communication qui pourrait donner accès à la liberté de l'autre » (Pankow 2004, 198). À la place de cette liberté, on est confronté à une forme d'assujettissement généralisé qui n'est pas sans rapport avec le surgissement de l'aliénation mentale. Cette forme

arbitraire de loi est celle d'un monde « clos où toute ouverture est impossible et où toute liberté est exclue » (Pankow 2004, 227), mue par une violence systémique qui vient contrecarrer les mouvements de l'empathie.

Mais cette règle impitoyable qui met « hors-jeu » certains pour pouvoir en faire gagner d'autres, ne saurait relever uniquement d'un ordre objectif indépendant de la subjectivité. La preuve en est que ce que la « règle de jeu » sociale cherche à nier en premier lieu dans son fonctionnement est précisément la liberté d'autrui en tant qu'il est autre que moi. La négation de cette différence est solidaire de la négation de la différence que j'éprouve dans ma propre personne entre la partie qui obéit aux contraintes de la réalité moïque et la partie qui connaît « le développement non-inhibé du fantasme » dans l'inconscient. Le pacte que la « règle de jeu » met en place contre la « règle d'échange » s'appuie ainsi sur un ressort subjectif inconscient qui bloque la possibilité de l'empathie et de la connaissance de soi qui en découle.

Dans la perspective défendue par Gisela Pankow, cette possibilité peut être réhabilitée en explorant avec attention les voies multiples des stratégies de la perte. Alors que la « règle de jeu » sociale se présente comme une rue à sens unique, faisant valoir l'uniformisation manipulatrice des systèmes qui indiquent à tout un chacun l'accès à la destruction de sa singularité vivante (Pankow 2004, 227), la reconnaissance de la « règle d'échange » promue par les fantasmes cherche à récupérer les contenus vivants des expériences subjectives pour les faire jouer à nouveau librement. Pour combattre ce que Pankow appelle « la schizophrénisation de l'homme moderne », qui dépasse le domaine strict des pathologies psychiatriques pour nous inviter à une clinique de la société dans son ensemble, il convient avant tout de « faire machine arrière afin de retourner de l'état de marionnette à celui d'un corps habité » (Pankow 2004, 198), toute la question étant de comprendre comment on regagne son propre corps et la liberté d'élaboration de sens qui lui est inhérente au sein d'un ordre où les lois aliénantes se multiplient et s'organisent en super-systèmes.

Empathie et liberté

L'analyse de la fonction des fantasmes sur le plan de la thérapie des psychoses nous ramène à la question de l'empathie dont nous avons cherché à redéfinir le mouvement à partir de la connaissance indirecte de soi que chacun peut tenter lorsqu'il est interpellé par l'autre. Dans cette perspective, plutôt que de nous permettre de percer directement les mystères de la vie subjective d'autrui, à laquelle nous n'avons pas d'accès par nos propres vécus, l'empathie a pour fonction de favoriser une connaissance de soi qui mobilise des éléments livrés par l'expérience d'autrui. Cette définition suppose que ce que Husserl décrivait sous les espèces de l'apprésentation[7] d'autrui (Husserl 1992, 178 sq.) est à retrouver dans une certaine mesure au sein de la sphère propre, dans la mesure où elle est divisée en une sphère consciente et une sphère inconsciente. L'intuition qui a guidé les analyses de cet article est que la résistance intime de ce qui se refuse à la compréhension, se retirant dans les tréfonds de l'inconscient, fait l'objet d'une apprésentation du même type que celle à laquelle on se heurte dans nos tentatives de pénétrer dans la sphère de constitution d'autrui. Dès lors, la communauté des expériences est un moyen pour travailler ces résistances et pour les déplacer.

Reposons notre question de départ et tentons d'y répondre à la lumière des explorations que nous avons menées. Comment la connaissance de soi rendue possible par l'empathie contribue-t-elle à structurer la subjectivation ? Nous avons vu comment, en participant à l'élucidation de la sphère propre du malade, l'empathie est une source de connaissance pour la thérapie. Toutefois, il y a lieu de penser que l'ambivalence des fantasmes qui est au cœur de ces traitements est à mettre en rapport avec l'ambivalence du lien thérapeutique lui-même, qui ne peut jamais s'opérer à sens unique. Il en ressort que l'orientation dans la vie subjective propre à partir des indices fournis par autrui ne peut s'enclencher que lorsqu'une orientation semblable est engagée par autrui. Ainsi est-ce dans la mesure où autrui est amené à trouver en moi des éléments qui l'incitent à se saisir de ses propres fantasmes, que

l'empathie peut me permettre de me frayer un accès à ma sphère propre.

C'est ce qui se vérifie dans le cas de la thérapie des psychoses décrite par Gisela Pankow, où des éléments de l'expérience d'autrui sont redynamisés par le biais des fantasmes ambivalents qu'ils sont à même d'intégrer[8]. La fonction du fantasme est ici de redonner à autrui le goût pour une liberté perdue ou jamais vécue, dont l'exercice dépend par ailleurs de la libération des rapports que le malade entretient avec les autres, à commencer par ses plus proches, souvent partisans et causes de son état pathologique. La « règle d'échange » instaurée par l'exercice thérapeutique a ainsi pour but de conduire à une communication avec autrui non entravée par les contraintes insurmontables qui ont installé la pathologie.

Cependant, à la lumière des analyses proposées, on peut avancer que la finalité de cette reconnaissance de la liberté ne réside pas tant dans une saisie des éléments qui se dérobent à la vie consciente – ce qui permettrait à l'expérience en première personne de se vivre avec davantage de complétude, intégrant ce qui est refoulé ou nié –, que dans la culture d'une expérience partagée qui reste inaccessible à une simple observation perceptive, faisant jouer un sens en devenir (Tengelyi 2014). Il s'agit d'un sens qui en dernier ressort n'appartient ni à moi ni à autrui, mais à notre histoire commune, et que les fantasmes inconscients véhiculent, font vivre et peuvent faire ressusciter. En d'autres termes, ce sens « d'être soi *et* un autre », parce qu'il est à la fois le mien et celui d'autrui, peut être retrouvé comme *commun* à la faveur de certains partages qui en font jouer le dynamisme ambivalent.

Mais afin que cette ambivalence puisse ressortir de manière suffisamment marquée pour déranger les identifications figées et pour les faire évoluer, une lacune doit être reconnue au cœur même de l'empathie. Cette lacune est celle qui sépare la visée de mes fantasmes à partir de ce que je reçois de l'expérience d'autrui d'une part, de la visée des fantasmes d'autrui par le biais de ce que je peux savoir de mes vécus d'autre part. Pour se fonder l'une dans l'autre, ces deux intentionnalités ne peuvent se confondre sans péricliter le sens même de la distinction entre fantasme et réalité. Il en est ainsi

non seulement parce que le sujet et l'orientation des visées sont différents et parce que la connaissance de soi et la connaissance de l'autre ne sauraient équivaloir, mais aussi parce que les situations dans lesquelles ces connaissances sont rendues possibles ne sont jamais identiques. Un des principes directeurs de l'empathie pourrait dès lors être établi dans l'acceptation du fait que je ne peux faire « comme si j'étais à la place de l'autre » que dans la mesure où il ne se mettra jamais à ma place *de la même manière et sous les mêmes conditions*.

C'est en tenant compte de ce principe que la liberté de l'autre, soit-il l'être le plus dépourvu de liberté – le psychotique ou le prisonnier –, peut se fonder dans ma liberté, y trouver un abri et une renaissance. Cependant, pour pouvoir éviter l'écueil de la violence qui nous pousse à nier la liberté d'autrui afin de ne pas affronter ce qui s'élabore librement dans notre propre inconscient, encore faut-il que la violence systémique dénoncée par Pankow et Zizek ne nous contraigne pas trop à une communication dépourvue de liberté, à une règle de jeu qui clôture l'horizon de nos partages et en fixe les types et les modalités. Face à cette forme de violence que seule la créativité collective peut défier, comme dans tant d'autres situations sans issue, l'incompréhensible en nous est encore une source d'espoir.

NOTES

[1] C'est contre cette opération de recouvrement de l'expérience immédiate par l'expérience présumée que se dresse l'entreprise phénoménologique husserlienne, visant ainsi une forme d'inconscient de la connaissance dont les ressorts seraient à développer. Pour cette question nous renvoyons à notre ouvrage *Apparence et réalité. Phénoménologie et psychologie de l'imagination* (Popa 2012, 238-248).

[2] Il faudrait distinguer ici condition d'effectivité et condition de possibilité, la première condition répondant à une nécessité qui devient manifeste dans l'historicité d'une expérience, tandis que la deuxième condition circonscrit plutôt le lieu d'opérativité de cette nécessité au niveau subjectif.

[3] Pour cette question voir notre étude « Traumatisme et répétition » à paraître (Gyemant, Popa, 2014).

[4] Nous trouvons une description de ce processus complexe de négation de soi chez André Green, sous les espèces d'une « compression extrême de la violence pulsionnelle, non canalisée par les voies du désir, se produisant en un temps

marqué par l'équipollence entre l'exhaustion de la satisfaction, la catastrophe de la perte de l'objet, considéré alors comme irrémédiablement inaccessible et désormais impossible à retrouver parce que livré à son désir propre qui ne peut que rejeter le sujet pour s'en défaire. Faute de pouvoir disposer de structures de désir permettant de présenter au psychisme, grâce au déploiement de l'activité fantasmatique, l'espoir de futures retrouvailles, tout paraît se consommer totalement à chaque rencontre fantasmée. » (Green, 1993, 173)

[5] Pour cette question, voir l'ouvrage de Làszlo Krasznahorkai *La mélancolie de la résistance* (Krasznahorkai 2006) et son adaptation cinématographique par Béla Tarr sous le titre « Les harmonies Werckmeister » (2000).

[6] Pour cette question voir également l'ouvrage de Claire Marin *Hors de moi* (Marin, 2008).

[7] L'apprésentation désigne dans la phénoménologie husserlienne la présentation privative et indirecte des parties des choses et des êtres qui sont inaccessibles à notre prise directe : le dos d'une maison dont je regarde la façade, les parties cachées d'un cube, mais aussi la subjectivité d'autrui qui est selon Husserl une forme d'apprésentation qui ne peut pas se muer en présentation (Husserl 1992, §50).

[8] On peut faire référence ici à l'exemple d'une femme schizophrène qui commence sa guérison le jour où elle ouvre son parapluie en pleine séance de thérapie avec G. Pankow, le tournant contre elle et lui criant « Vous devez vous sentir bien protégée ». Ce parapluie suggère à sa thérapeute un parachute qui protège la malade, mais qui l'empêche en même temps « d'atterrir », à l'instar du cordon ombilical qui la relie à sa mère. Cet événement qui repose sur l'ambivalence d'une image fantasmatique donne à la thérapie un nouveau cours (Pankow 2004, 100-107).

RÉFÉRENCES

Agamben, Giorgio. 1998. *Stanze*. Trad. par Y. Hersant. Paris : Rivages.

Agamben, Giorgio. 2003. *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin : Homo sacer III*. Trad. par P. Alferi. Paris : Payot & Rivage.

De Greef, Jan. 1994. « D'une substitution qui ne soit pas une usurpation ». Dans *Lévinas en contrastes*, de M. Dupuis, 51-64. Bruxelles : De Boeck Université.

Cayrol, Jean. 1950. *Lazare parmi nous*. Paris : Seuil.

Dejours, Christophe. 2001. *Le corps d'abord*. Paris : Payot& Rivages.

Dejours, Christophe. 2009. *Les dissidences du corps*. Paris : Payot& Rivages.

Ferenczi, Sandor. 1962. *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*. Trad. par J. Dupont et S. Samama. Paris : Payot.

Ferenczi, Sandor. 1985. *Journal clinique*. Trad. par l'équipe du Coq Héron. Paris : Payot.

Ferenczi, Sandor. 2006. *Le traumatisme*. Trad. par l'équipe du Coq Héron. Paris : Payot&Rivage.

Freud, Sigmund. 1968. *Métapsychologie*. Trad. par J. Laplanche et J.-B. Pontalis. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris : Seuil-Gallimard.

Gyemant, Maria et Délia Popa. 2014. *Approches phénoménologiques de l'inconscient*. Hildesheim : Olms.

Green, André. 1993. *Le travail du négatif*. Paris : Minuit.

Husserl, Edmund. 1961. *Recherches logiques* II. Trad. par H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer. Paris : PUF.

Husserl, Edmund. 1992. *Méditations cartésiennes*. Trad. par G. Peiffer et E. Lévinas. Paris : Vrin.

Isaacs, Susan. 1966. « Nature et fonction du phantasme ». Dans *Développements de la psychanalyse*, édité par M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs et J. Riviere. Trad. par W. Baranger. Paris : PUF.

Krasznahorkai, Làszló. 2006. *La mélancolie de la résistance*. Trad. par J. Duffeuilly. Paris : Gallimard.

Laplanche, Jean et Jean-Bertrand Pontalis. 1998. *Fantasme originaire. Fantasmes des origines. Origines du fantasme*. Paris : Hachette.

Lévinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.

Marin, Claire. 2008. *Hors de moi*. Paris : Allia.

Ogilvie, Bertrand. 2012. *L'homme jetable*. Paris : Editions Amsterdam.

Pankow, Gisela. 1969. *L'homme et sa psychose*. Paris : Aubier-Montaigne.

Pankow, Gisela. 1986. *L'homme et son espace vécu. Abord analytique de la pense poétique*. Paris : Aubier.

Pankow, Gisela. 2004. *Structure familiale et psychose*. Paris : Flammarion.

Pankow, Gisela. 2006. *L'Être-là du schizophrène*. Paris : Flammarion.

Popa, Délia. 2012. *Apparence et réalité. Phénoménologie et psychologie de l'imagination*. Hildesheim : Olms.

Rancière, Jacques. 2007. *Aux bords du politique*. Paris : Folio/Gallimard.

Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant*. Paris : Gallimard.

Stein, Edith. 2012. *Le problème de l'empathie*. Trad. par M. Dupuis. Paris : Cerf-Editions du Carmel-Ad Solem.

Tengelyi, Laszlo. 2014. *L'expérience de la singularité*. Paris : Hermann.

Zizek, Slavoj. 2012. *Violence. Six réflexions transversales*. Trad. par N. Perrony. Vauvert : Au Diable Vauvert.

Délia POPA est chargée de cours à l'Université catholique de Louvain et membre du Centre de Philosophie du Droit. Docteur en philosophie (*L'imagination et le problème du sens*, Université de Nice), elle est également auteure d'une monographie sur Lévinas et d'un livre intitulée *Apparence et réalité. Phénoménologie et psychologie de l'imagination* (Olms 2012). Ses recherches actuelles portent sur les rapports entre phénoménologie, psychopathologie et philosophie sociale.

Address:
Délia Popa
SSH/FIAL - Faculté de philosophie, arts et lettres
PJTD - Place Montesquieu 2 bte L2.07.01 à 1348
Louvain-la-Neuve, Belgique
Email : delia.popa@uclouvain.be

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 175-197, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

De la subjectivité prise dans le langage : Agamben et Lacan

Amaury Delvaux
Université catholique de Louvain

Abstract

Subjectivity trapped into language: Agamben and Lacan

The attempt of this paper is to build a discussion between Giorgio Agamben and Jacques Lacan about their theories of the subject. Our lecture of Agamben's theory of subjectivity is determined by the thesis that the birth of subjectivity depends on the structure of the exception and that this implies that « shame » is the subject's elementary structure. After exposing this thesis about the agambenian subjectivity, we will show how some of its aspects can be related to the subject of unconscious as it has been theorized by Lacan. This comparison will allow us to look, in the thought of Agamben and Lacan, for another way to elaborate the emergence of the subjectivity. Finally, we will assess the connections of the lacanian and the agambenian alternatives with the linguistic of Ferdinand de Saussure.

Keywords: Subjectivity, Langage, Exception, Subjectivation, signify.

Les nombreuses études rédigées à la suite de la parution de l'ouvrage du philosophe italien Giorgio Agamben – *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoignage. Homo Sacer III* – ont souvent pris pour thème sa compréhension du témoignage devant rendre compte des horreurs de la brutalité nazie. Pour ne citer qu'une référence de la littérature francophone, un an après la traduction du livre de Agamben, le philosophe Georges Didi-Huberman rédige un essai – *Images malgré tout* – où il traite de la question et du problème de la représentation de la Shoah à partir de l'image. Malgré leur nombre, ces études critiques semblent souvent masquer

indirectement la place que prend cet ouvrage dans la série *Homo sacer*. Celle-ci, commencée il y a bientôt vingt ans et dont le dernier tome est en préparation, exploite et prolonge les réflexions de Foucault. Dès le premier tome, l'objectif de la recherche est explicitement affiché : cerner le point de convergence entre ce que Foucault appelait les *technologies du soi* et *les techniques politiques*. Dans ses derniers cours au Collège de France, Foucault a bien tenté de saisir ce point de convergence. Toutefois, d'après Agamben, parce que le philosophe français s'est toujours refusé d'envisager une théorie unitaire du pouvoir, ses analyses laisseraient ce point dans l'indétermination. Ainsi, l'analyse opérée par Agamben propose de suivre l'explication biopolitique de Foucault tout en insistant sur l'acte à l'origine de la biopolitique, l'exception souveraine d'un pouvoir centralisé.

Que peut apporter un livre sur le témoignage à l'intérieur d'un tel projet sur la question de la biopolitique ? Le premier tome de la série – *Homo Sacer I : Le pouvoir souverain et la vie nue* – avait déjà largement investi la thématique du camp (concentrationnaire). Ce dernier constitue, à suivre Agamben, le paradigme de la biopolitique moderne, et ce du fait qu'il s'apparente à l'espace ouvert lorsque l'état d'exception s'identifie à la norme. Dans ce cadre, les réflexions engagées dans le troisième tome donnent l'occasion d'envisager à nouveaux frais les catégories de la modalité (possibilité, contingence, impossibilité et nécessité) en vue de contrer « les armes de la gigantomachie biopolitique » (Agamben 2003, 159). *Homo sacer III* constitue donc, à nos yeux, l'un des ouvrages dans lesquels Agamben envisage une certaine forme de résistance à l'exceptionnalisme politique. Mais cet ouvrage déploie surtout, à travers de longues analyses, une théorie de la subjectivité dont aucune biopolitique conséquente ne pourrait faire l'économie. Ce sont ces analyses que nous souhaiterions suivre et référer à d'autres moments de la réflexion de Agamben en vue de dégager une théorie systématique de la subjectivité.

La subjectivité élaborée par cette théorie se révélera n'exister que par le biais du langage. Ce constat nous permettra, à l'intérieur de ces analyses, de mobiliser quelques

thèses de la psychanalyse issues de l'enseignement de Jacques Lacan. De manière générale, on peut dire que le psychanalyste français et le philosophe italien, chacun à leur manière, théorisent un sujet possédé par le langage. Cette théorisation constitue, dans le cadre de notre analyse, le meilleur point de départ en vue d'une discussion entre les deux auteurs. Il s'agira, d'une part, de déployer les trois thèses que nous jugeons former le noyau de la théorie de la subjectivité de Agamben. De celui-ci, nous déploierons un schéma interprétatif selon lequel la structure d'exception assure tant l'éclosion d'une subjectivité que la possibilité de sa théorisation systématique par Agamben. Une fois cette conception exposée, nous tenterons de référer ces analyses à certaines thèses de la psychanalyse lacanienne.

Le schéma interprétatif que nous voulons suivre s'appuie sur deux hypothèses posées par Agamben. Premièrement, si l'exception souveraine est traitée à travers une interprétation rigoureuse de la théorie de la souveraineté de Carl Schmitt, il reste que, pour le philosophe italien, la portée de l'exception et de sa structure ne se limite pas au domaine juridico-politique. En effet, comme il l'écrit de manière plus qu'explicite, « c'est dans tous les domaines que la pensée contemporaine est confrontée à la structure de l'exception » (Agamben 1997, 33). Deuxièmement, à l'intérieur de son bref essai sur le dispositif, Agamben note que « le langage lui-même [est], peut-être le plus ancien dispositif dans lequel, plusieurs milliers d'années déjà, un primate, probablement incapable de se rendre compte des conséquences qui l'attendaient, eut l'inconscience de se faire prendre » (Agamben 2007, 31-32). Notre question sera donc de voir en quoi la subjectivité, dans les analyses agambeniennes, ne se voit assurée qu'en recourant à la structure de l'exception, notamment en tant qu'elle s'incarne dans ce dispositif spécifique qu'est le langage. À partir de là, nous essayerons de montrer que le sujet de l'inconscient, tel que Lacan le conçoit à partir d'une théorie originale du signifiant, se rapproche du sujet théorisé par Agamben.

À la suite de l'exposition de ces deux théories de la subjectivité, nous tenterons de cerner les solutions avancées

par Agamben et Lacan en vue de démanteler la structure de l'exception qui, tout en assurant une consistance à la subjectivité, fait de la honte « la structure » (Agamben 2003, 140) élémentaire de cette dernière.

La structure de l'exception

La structure de l'exception acquiert son importance dès l'ouverture de la série *Homo sacer*. Sa mise en évidence s'accomplit par une première théorisation de l'articulation *bios-zoé*. Agamben repart de la définition aristotélicienne de la *polis* en tant qu'opposition du bien vivre (*bios*) au vivre naturel (*zoé*). La difficulté de l'approche aristotélicienne se cristallise, selon lui, dans l'impossibilité d'une séparation entre le vivre naturel et le bien vivre. En effet, le bien vivre, pour exister, nécessite le vivre naturel, même s'il en vient par ailleurs à l'exclure. S'établit alors la structure d'exception permettant de penser leur articulation. Le vivre naturel (la « vie nue ») doit être inclus à l'intérieur du bien vivre qui, pourtant, l'exclut essentiellement. La structure de l'exception s'apparente à une inclusion exclusive (de la *zoé* dans le *bios*). Par conséquent, l'état d'exception forme « le fondement caché sur lequel reposait le système politique tout entier » (Agamben 1997, 17).

De la même façon, au niveau du langage, cette structure d'exception articule les deux niveaux de la *phoné* (au sens grec de la voix, comprise tant comme voix humaine que comme cri animal) et du *logos* (la parole humaine au fondement de la *polis* grecque) et assure ainsi l'existence de la *polis* au sens aristotélicien. C'est pourquoi, pour Agamben lecteur d'Aristote, la politique « occupe le seuil où s'accomplit l'articulation entre le vivant et le logos » (Agamben, 1997, 16). De ce fait, il existe une correspondance entre la question « de quelle façon la vie nue habite-t-elle la *polis* ? » et celle « de quelle façon l'être vivant possède-t-il le langage ? » – correspondance qui rend inséparables les couples *bios-zoé* et *phoné-logos*. Ainsi, pour Agamben, l'exception est la réponse envisagée par la métaphysique en vue de garantir le fondement à une *polis* dans son acception aristotélicienne. Elle constitue ce par quoi les hommes ont tenté d'amenuiser la

fracture entre la *zoé* et *le bios*, entre la *phoné* et le *logos*. C'est à partir de l'idée que cette structure articule la *phoné* au *logos* qu'il nous faut cerner de quelle manière elle assure une certaine consistance à la subjectivité dans son émergence à travers le langage.

La théorie de la (dé)subjectivation de Agamben

Concernant la subjectivité et la modalité de sa subjectivation, Agamben déploie essentiellement sa réflexion à l'intérieur de deux ouvrages : *Ce qui reste d'Auschwitz* et *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Il convient ici de voir en quoi les différentes thèses posées sur la subjectivité dans ces deux ouvrages forment un système cohérent. Pour ce faire, commençons par les énoncer. Premièrement, la subjectivité « n'est que l'affleurement dans l'être d'une propriété exclusivement linguistique » (Agamben 2003, 132). Deuxièmement, la honte fait office de structure élémentaire cachée de la subjectivité. Et troisièmement, le sujet ne résulte que de la confrontation entre l'individu vivant et les dispositifs[1].

L'identification du langage à un dispositif – qui, nous l'avons dit plus haut, constitue la seconde hypothèse sur laquelle notre interprétation s'appuie – assure la possibilité de tenir ensemble la première et la troisième thèse agambenienne concernant la subjectivité. En effet, la subjectivité, pour Agamben, émerge de sa relation au dispositif langagier. Toutefois, il importe de garder à l'esprit qu'à chaque dispositif correspond une modalité spécifique de subjectivation. Mais, si le langage n'est pas l'unique moyen d'émergence du sujet, il demeure le dispositif premier assurant un processus de subjectivation. De surcroît, il permet une approche approfondie du processus de subjectivation que demande chaque dispositif.

Dans la troisième partie du troisième tome de la série *Homo sacer* consacrée au sujet, Agamben s'approprie les acquis de la théorie linguistique de Benveniste afin de saisir la modalité de subjectivation qu'engage « l'utilisation » du langage. Cette discussion lui donne l'occasion d'étudier le passage de la *phoné*, au travers l'appropriation du langage, au

logos (la parole). Étudier cette relation revient à aborder la façon dont se construit parallèlement le rapport de la *zoé* au *bios*. Agamben repart de ce que la linguistique nomme *les shifters*. Ceux-ci sont des signes linguistiques particuliers (les pronoms personnels) permettant à l'individu de faire fonctionner correctement le langage. La particularité de ces signes est de ne pas renvoyer à un signifié univoque. Ceux-ci n'acquièrent en effet leur sens que par leur renvoi à l'instance du discours dans lequel ils prennent place – leur réalité dépendant entièrement de la mise en œuvre du discours. Ils ne se réfèrent pas à l'énoncé du discours mais à son *avoir-lieu* – à savoir son énonciation. L'individu psychosomatique doit s'identifier à l'un de ces *shifters*, s'il veut « utiliser » le langage.

Le *shifter* « je » n'ayant qu'une réalité purement discursive, l'individu psychosomatique n'a d'autre choix que de « se désobjectiver en tant qu'individu réel pour devenir le sujet de l'énonciation et s'identifier par le pur *shifter* "je", privé de toute substantialité et de tout contenu qui ne soit la référence nue à l'instance du discours » (Agamben 2003, 127)[2]. Le sujet de l'énonciation possède donc cette particularité d'être totalement vidé de toute substance. Ainsi, une fois qu'il s'est approprié le langage, le sujet, dépossédé de toute réalité référentielle, se trouve paradoxalement dans l'incapacité de parler. S'abstrayant de toute réalité substantielle, le sujet de l'énonciation n'existe que par le discours dans lequel il se tient ; il se trouve dépossédé de toute réalité référentielle. Ainsi, il se trouve dans l'impossibilité de parler.

Le discours suppose donc un acte paradoxal où subjectivation et désubjectivation fonctionnent ensemble. En effet, le sujet de l'énonciation – le *shifter* « je » – ne peut tenir un discours que s'il consent à renouer avec ce qu'il avait précisément renié en vue de s'approprier le langage : la réalité substantielle de sa voix.

> Non seulement *je* est toujours déjà, par rapport à l'individu qui lui prête sa voix, *un autre,* mais ce *je-autre* on ne peut même pas dire qu'il parle, puisque – dans la mesure où il ne tient qu'à un pur événement de langage indépendant du signifié [c'est-à-dire l'avoir lieu de l'énonciation] – il est plutôt dans l'incapacité de parler, de dire quelque chose. Dans le présent absolu de l'instance du discours, subjectivation et désubjectivation coïncident en tout point, et tant

> l'individu de chair et de sang que le sujet de l'énonciation se tiennent parfaitement cois. On peut encore le dire ainsi : ce n'est pas l'individu qui parle, mais la langue ; or cela veut dire très exactement qu'une impossibilité de parler a pris – on ne sait trop comment – la parole (Agamben 2003, 127-128).

Le fonctionnement du dispositif langagier requiert donc d'une certaine manière la structure de l'exception. En effet, le sujet de l'énonciation ne peut, en même temps, se maintenir comme tel et accueillir sa propre voix que si cette structure organise leur articulation. Pour parler, le sujet de l'énonciation doit se maintenir dans une relation d'exclusion inclusive avec sa propre voix.

Nous avons montré que tant l'individu psychosomatique que le sujet de l'énonciation se voient pris par une incapacité de parler ou par ce que l'exégèse théologique a appelé une glossolalie – événement langagier où le sujet parlant ne sait pas ce qu'il dit. Agamben va en effet jusqu'à affirmer que la glossolalie constitue le statut ontologique du vivant-parlant. Nous voyons par conséquent que l'identification du langage à un dispositif révèle cette assignation du sujet au langage. En effet, pour Agamben, les individus vivants ne possèdent aucune prise sur les dispositifs en tant que l'homme se fait homme à partir de ces derniers. C'est ainsi que nous avons montré qu'une façon de remédier à cette capture du sujet par le langage (et par tout dispositif) consiste à organiser la *phoné* et le *logos* selon la structure d'exception.

Articuler la *phoné* et le *logos* par le biais de l'exception nous offre l'opportunité de démontrer l'unité de la théorie du sujet de Agamben. La deuxième thèse de cette théorie faisait de la honte la structure cachée de la subjectivité. L'étude de la notion de honte permet de montrer en quoi, en regard des développements antérieurs, elle organise de manière latente le sujet. Comment cette thèse se rattache-t-elle à nos développements antérieurs ? Reprenant les analyses de Levinas, de Heidegger et de Benjamin, Agamben propose une conception de la honte comme un double mouvement simultané de subjectivation et de désubjectivation. « Avoir honte signifie : être livré à l'inassumable. Mais cet inassumable n'est pas une chose extérieure, il provient au contraire de l'intimité même, est ce qu'il y a en nous de plus intime (notamment notre vie

physiologique) » (Agamben 2003, 114). Cette citation recèle déjà en son sein l'élément nous permettant de synthétiser de manière cohérente la théorie du sujet envisagée par Agamben. Assurément, « notre vie physiologique » est bien l'inassumable duquel le sujet de l'énonciation doit et en même temps ne peut se défaire dans sa mise en œuvre du discours. Mais continuons notre explication en vue de cerner plus encore ce double mouvement qu'est la honte. L'analyse de la répugnance réalisée par Benjamin permet à Agamben de bien le comprendre. L'homme éprouvant de la répugnance « se subjective dans une absolue désubjectivation » (Agamben 2003, 115), car il se reconnaît en tant que sujet dans ce qui le répulse. Le sujet honteux ne peut être tel que parce qu'il se subjective à partir d'un élément participant à sa désubjectivation. « Dans la honte, le sujet a pour seul contenu sa propre désubjectivation » (Agamben 2003, 114).

Reprenons maintenant rapidement les analyses déjà réalisées ci-dessus pour montrer en quoi la honte est la structure cachée de toute subjectivité. Nous avons vu que le sujet de l'énonciation ne pouvait parler qu'à la condition de renouer avec sa propre voix qu'il avait abandonnée en vue de s'approprier le langage. Par là, nous avons démontré la nécessité de la structure d'exception dans le bon fonctionnement du langage. Mais surtout, nous avons souligné que le processus de subjectivation du sujet de l'énonciation requiert simultanément un processus de désubjectivation. Par conséquent, le sujet de l'énonciation ne peut acquérir sa réalité substantielle qu'en se reconnaissant dans l'individu physiologique lui prêtant sa voix. Cet individu psychosomatique figure exactement l'inassumable par lequel le sujet de l'énonciation se subjectivise. Ainsi, du fait que le langage soit le plus ancien des dispositifs et qu'il engage, pour fonctionner, un acte paradoxal de subjectivation et de désubjectivation, on comprend pourquoi la honte, en tant que double mouvement de subjectivation et de désubjectivation, forme la structure cachée de la subjectivité.

La lecture que nous proposons de la théorie agambenienne de la subjectivité déploie à nouveau la solution par laquelle la métaphysique a tenté de combler la béance

séparant la *phoné* et le *logos*. Elle met en lumière la façon dont la métaphysique a voulu inscrire, à l'instar de la Révélation[3], la voix dans le langage. Mais cette lecture, axée sur le recouvrement de l'écart entre la voix et le langage par la structure d'exception, oblitère par là même la possibilité du témoignage – celui-ci étant, comme nous allons le voir, suspendu à l'impossibilité d'une articulation satisfaisante de la *phoné* au *logos*. La psychanalyse lacanienne offrirait-elle une autre modalité d'articulation de la parole au langage ? Dans le cas où l'on pourrait apporter une réponse positive à cette question, la psychanalyse donnerait l'opportunité d'envisager une subjectivité réconciliée avec l'autre qu'elle accueille à l'intérieur de son processus de subjectivation.

L'explicitation de ce que l'on pourrait appeler, chez Agamben, le schéma linguistique de la subjectivation permet d'entamer une confrontation avec les réflexions de Jacques Lacan. Comme nous l'avons déjà signalé, c'est précisément le statut du vivant-parlant comme « glossolalie ontologique » (Agamben 2003, 141) qui invite à considérer la manière dont Lacan envisage la modalité d'« avoir le langage » du vivant. Pour ce faire, nous entamerons notre parcours à partir de l'appropriation lacanienne de la linguistique de Saussure pour ensuite nous focaliser sur la modalité d'émergence du sujet de l'inconscient que cette appropriation suggère.

La théorie lacanienne du signifiant et l'émergence du sujet

S'il est une phrase qui fit la notoriété de Jacques Lacan, c'est bien celle-ci : « l'inconscient est structuré comme un langage ». Elle témoigne à elle seule de l'impact que la linguistique structurale a pu avoir sur la lecture lacanienne de l'œuvre de Freud. Toutefois, il importe de souligner que Lacan fait plus qu'insérer les thèses de la linguistique structurale (plus particulièrement celles de Saussure et de Jakobson) dans le champ psychanalytique : il les remanie considérablement. Pour preuve, on peut rappeler la subversion du sème saussurien par Lacan, qui aura une conséquence non-

négligeable sur sa compréhension de la subjectivité, dans la mesure où le sujet ne s'apparente qu'à l'effet du signifiant.

Dans son article « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » (Lacan 1966, 493-531), Lacan entame une longue discussion des thèses de la linguistique saussurienne en substituant au sème[4] saussurien l'algorithme tout à fait particulier $\frac{S}{s}$. Dans celui-ci, le S représente le signifiant tandis que le *s* figure le signifié. À partir de cet algorithme, Dany Nobus repère quatre différences essentielles par rapport au sème de Saussure (Nobus, 2005, 77-78). Premièrement, on peut remarquer une permutation entre le signifiant et le signifié. Deuxièmement, en figurant par une majuscule le signifiant et par une minuscule le signifié, Lacan insiste sur leur essentielle incompatibilité. Troisièmement, l'algorithme lacanien ne renferme pas à l'intérieur d'une ellipse le signifiant et le signifié – comme c'était le cas chez Saussure. Par là, Lacan remet en cause l'indéfectible unité signifiant-signifié. Enfin, la barre séparant le signifiant du signifié indique moins une solidarité qu'une parfaite hétérogénéité entre les deux champs.

Ce remaniement de la linguistique saussurienne permet à Lacan d'établir la primauté du signifiant sur le signifié. Eu égard à la déconstruction de la métaphysique occidentale par Derrida, Lacan demeure donc convaincu de la suprématie du signifiant (la lettre comme support matériel que la parole emprunte au langage) sur l'écriture. Dans ce débat, Agamben semble récuser autant la position lacanienne que la position derridienne, car, selon lui, « la métaphysique du signifiant et de l'écriture n'est que l'autre versant de la métaphysique du signifié et de la voix et nullement son dépassement » (Agamben 1998, 261-262). Notons toutefois qu'Agamben ne semble pas saisir jusqu'au bout la spécificité de la théorie lacanienne du signifiant. En effet, la lecture agambenienne de la linguistique de Saussure insiste moins sur la question de la primauté du signifiant ou du signifié que sur la difficulté – voire la quasi-impossibilité – à déceler à l'intérieur du langage un terme positif. Elle repart de la compréhension saussurienne du langage comme « le lieu

insubstantiel des "différences éternellement négatives" » (Agamben 1998, 258) afin de réduire le sème saussurien à la barre séparant le signifiant du signifié. Ce geste réductif tend à mettre en lumière la fracture originelle de la présence occultée par son interprétation métaphysique en termes de rapport de signifié à signifiant. En ce sens, « laisser dans l'ombre le sens de cette barrière, c'est recouvrir l'abîme ouvert entre signifiant et signifié » (Agamben 1998, 228-229). Or, d'après ce que nous venons de voir, c'est précisément le sens de cette barrière que la pensée lacanienne, en ce qu'elle se distingue de la linguistique saussurienne, permet d'élucider pleinement. Le rapport entre Lacan et Agamben peut être éclairci davantage si l'on se penche sur leurs usages respectifs de la théorie de Lévi-Strauss. L'interprétation de la linguistique de Saussure par Lacan s'est vue en effet fortement influencée par la célèbre introduction consacrée par Lévi-Strauss à Marcel Mauss (Lévi-Strauss 1950, IX-LII). L'anthropologue écrivait déjà dans celle-ci : « Le signifiant précède et détermine le signifié » (Lévi-Strauss 1950, XXXIV) ; formule que Lacan réélabore comme suit : « le signifiant entre en fait dans le signifié » (Lacan 1966, 500). Cette introduction à Mauss est également reprise par Agamben dans le cadre de son analyse du serment. Le philosophe italien y relève surtout l'idée selon laquelle de l'inadéquation fondamentale entre signifiant et signifié résulterait l'existence de signifiants vides. Or, ce type de signifiant possède à l'intérieur de la psychanalyse lacanienne une importance centrale que nous nous devons d'expliciter.

Selon la théorie psychanalytique de Lacan, le symptôme (mais aussi le lapsus, le rêve, l'acte manqué, le mot d'esprit) peut, partiellement[5], mais de façon conséquente, être envisagé comme un signifiant vide, un événement dénudé de toute signification (Nasio 1994, 23). Mais en tant qu'un « signifiant est ce qu'il représente un sujet pour un autre signifiant » (Lacan 1973, 232), celui-ci ne peut être appréhendé indépendamment d'autres signifiants passés ou futurs. C'est-à-dire que le signifiant vide (le symptôme, le lapsus, le rêve, etc. ou S_1) doit toujours être replacé par rapport à ce que Lacan appelle la chaîne du signifiant (S_2). Toutefois, lors de la cure, seul le signifiant *Un* (S_1), c'est-à-dire

un événement symptomatique précis occupant « la place du signifiant manifeste » (Nasio 1994, 29), apparaît à l'analysant et à l'analyste ; les autres restent dans l'ombre. Au fur et à mesure des séances ou du déroulement de l'existence quotidienne, divers signifiants vont prendre cette place de l'*Un* selon une dynamique répétitive[6]. Toutefois, cette dynamique ne vaut pour les symptômes que du point de vue du signifiant ; du point de vue du signe[7], ces mêmes symptômes, en tant qu'ils représentent quelque chose pour quelqu'un (Lacan 1973, 231) diffèrent les uns des autres. Par là, on voit bien comment l'inconscient forme une structure, c'est-à-dire « une chaîne d'éléments distincts dans leur réalité matérielle mais semblables dans leur appartenance à un même ensemble » (Nasio 1994, 77). En effet, les manifestations de l'inconscient (symptômes, lapsus, rêves, actes manqués, etc.), prises séparément, se distinguent les unes des autres. Toutefois, prises dans un même ensemble, c'est-à-dire en tant que signifiants, ces mêmes manifestations ne diffèrent plus.

Les manifestations de l'inconscient n'apparaissent jamais à l'intérieur de la structure mais à son bord, car un seul événement symptomatique à la fois peut occuper la place de l'*Un*. Si le S_1 se manifeste à la bordure de la chaîne signifiante, cela n'empêche qu'il reste attaché à cette dernière. « L'*Un* "ex-iste" et fait exister l'ensemble, c'est-à-dire qu'il donne à l'ensemble la contention nécessaire pour qu'il reste une chaîne cohérente et structurée » (Nasio 1994, 84). La dynamique de la répétition, en plaçant « à tour de rôle » des signifiants à la bordure de la structure, creuse un *trou* dans cette dernière. Le *trou* résulte de la place laissée vacante par le signifiant parti occuper la place de l'*Un*. Toutefois, c'est précisément ce trou qui permet de mettre en mouvement l'ensemble de la structure. De ce mouvement émane, comme un effet, le sujet de l'inconscient. Le sujet émerge donc fondamentalement en tant que *trou*. « Le sujet […] est […] *là où c'était* […] le réel » (Lacan 1973, 54). Le réel constitue en effet, à l'intérieur du *Séminaire XI*, la limite à toute remémoration biographique ; autrement dit, cet endroit où l'on rencontre un *trou*, le point que l'on ne peut pas signifier.

Cette appréhension de l'émergence d'un sujet de l'inconscient ressort de l'interprétation lacanienne de la célèbre assertion freudienne *Wo Es war, soll Ich werden*. Il en existe de nombreuses traductions ; Lacan préconise de concevoir le *Ich* freudien comme « le lieu complet, total du réseau des signifiants, c'est-à-dire le sujet, là où c'était, depuis toujours, le rêve » (Lacan 1973, 54). Mais il faut bien voir toute l'importance que prend dans cette définition du sujet la notion de *réel*, car le *Wo* freudien pourrait être traduit à la fois par cette notion et/ou par celle du rêve. En ce sens, le réel lacanien ne s'oppose pas au rêve ou à la réalité interne. Il n'existe qu'un seul réel ! L'interprétation par Lacan du rêve de l'enfant qui brûle[8] (issu du dernier chapitre de *L'interprétation des rêves* de Freud) souligne bien cet aspect de sa psychanalyse : « Il y a plus de réalité, n'est-ce pas, dans ce message [Père, ne vois-tu pas que je brûle ?], que dans le bruit, par quoi le père aussi bien identifie l'étrange réalité de ce qui se passe dans la pièce voisine » (Lacan 1973, 68).

Qu'en est-il de ce réel sur lequel vient buter la remémoration du sujet ? La notion de réel connaît une évolution constante tout au long de l'œuvre lacanienne. Toutefois, nous nous limiterons ici au développement que Lacan en fait à l'intérieur de son onzième séminaire. Dans celui-ci, il définit le réel comme trauma et plus précisément comme ce « qui se gît toujours derrière l'automaton » (Lacan 1973, 64). La *tuché* aristotélicienne s'apparente donc, pour le psychanalyste français, à la rencontre du réel. L'enjeu de l'introduction de ces notions tirées de la physique aristotélicienne est d'établir clairement que la répétition (*Wiederholen*), rendue ici par la notion d'*automaton*, ne renvoie pas à la reproduction. Lacan espère ainsi mieux faire comprendre la dynamique par laquelle les divers signifiants prennent successivement la position de l'*Un*. De ce fait, la répétition ne forme pas une reproduction mais une production se faisant au hasard, c'est-à-dire une action ratant l'objectif qu'elle escomptait, l'acte manqué. Cependant, ce qu'il importe de relever, dans le cadre de notre propos, c'est le fait que, pour Lacan, « à l'origine de l'expérience psychanalytique, le réel se soit présenté sous la forme de ce qu'il y a en lui d'*inassimilable*

– sous la forme du trauma » (Lacan 1973, 67). Lacan note également qu'à l'issue de son expérience analytique l'homéostasie du sujet ne parvient pas à combler le vide ouvert par le réel traumatique. Pour cette même raison, le trauma ne cesse de ressurgir inlassablement.

Nous avons montré, par l'intermédiaire de la définition lacanienne du signifiant, que le sujet de l'inconscient n'émerge que du continuel renvoi entre eux des signifiants, assuré par le *trou* ouvert par la répétition. En ce sens, sa naissance tient à une aliénation essentielle au langage. Plusieurs passages de l'œuvre de Lacan valideraient cette thèse ; citons-en seulement un : « Prenons pour origine cette donnée qu'aucun sujet n'a de raison d'apparaître dans le réel, sauf à ce qu'il y existe des êtres parlants […]. Un sujet ne s'y [dans le monde] impose que de ce qu'il y ait dans ce monde des signifiants qui ne veulent rien dire et qui sont à déchiffrer » (Lacan 1966, 840). En tant que le sujet est ce que représente le signifiant pour d'autres signifiants, celui-ci, en surgissant dans le langage, s'y perd simultanément. Ce surgissement occasionne ainsi une division du sujet, puisque l'être ayant la parole en puissance disparaît derrière le signifiant vide rempli tour à tour par les différents signifiants. Du fait qu'il ne ressort que de la dynamique de la chaîne signifiante, « le sujet […] est parlé plutôt qu'il ne parle » (Lacan 1966, 280).

Déconstruire la glossolalie du sujet avec la cure analytique

Le sujet lacanien semble se trouver confronté à la même situation que le sujet agambenien. En effet, le Je en tant que signifiant n'est rien d'autre que « le *shifter* ou indicatif qui, dans le sujet de l'énoncé, désigne le sujet en tant qu'il parle actuellement. C'est dire qu'il désigne le sujet de l'énonciation, mais qu'il ne le signifie pas » (Lacan 1966, 800). Le psychanalyste français semble parfaitement décrire la position de la subjectivité agambenienne. Lorsque celle-ci se trouve coite malgré son appropriation du langage – nous en avons montré la raison ci-dessus – elle s'apparente au moment du *shifter* chez Benveniste. Tant le sujet lacanien de

l'inconscient que la subjectivité agambenienne se trouvent dans l'impossibilité d'identifier le sujet de leur parole. Tous deux paraissent avoir la glossolalie comme statut ontologique.

Notre lecture des analyses de Agamben concernant la subjectivation a tenté de montrer en quoi la structure de l'exception offre une solution au sujet coi de l'énonciation. Cette glossolalie ontologique se résorbe si le sujet de l'énonciation renoue avec l'individu psychosomatique qu'il avait précisément renié en vue de s'approprier le langage. N'ayant qu'une réalité purement discursive, par cette opération, le sujet de l'énonciation vient combler son absence de substantialité. Il résulte d'une telle manœuvre que « la subjectivation [...] constitue souvent un trauma dont les humains se remettent mal ; et c'est pourquoi le texte délicat de la conscience s'effiloche et s'efface sans cesse laissant béant l'écart sur quoi il s'est tissé, la désubjectivation constitutive de toute subjectivation » (Agamben 2003, 134). D'où découle l'idée de la honte – une subjectivation dans une désubjectivation – comme structure essentielle et cachée de toute subjectivité.

Quant à cette difficulté posée par la possession du sujet par le langage, Lacan pense qu'une communication valable pour le sujet peut se tenir « à l'intérieur de l'énorme objectivation » (Lacan 1966, 282) engendrée par la science. Toutefois, cette communication s'effectue au prix de l'oubli de sa subjectivité et de la méconnaissance de la singularité de son existence. Pour le dire autrement, une alternative pour le sujet serait de réaliser complètement son objectivation en se laissant réduire au sujet de la science, c'est-à-dire au sujet cartésien transparent à lui-même et ayant mis de côté les qualités secondes de la sensibilité. Cette alternative, à notre sens, suppose que le sujet puisse s'approprier ce réel *inassimilable* sur lequel il bute. On voit comment cette appropriation ne se réalise pas à l'aide de la structure d'exception, mais il s'avère indéniable que l'intention du sujet lacanien demeure identique à celle du sujet agambenien : recouvrer une certaine forme de substantialité. Toutefois, face à cette tentative illusoire, Lacan envisage également une autre manière pour le sujet de l'inconscient de soutenir son essentielle glossolalie.

L'insistance lacanienne sur l'importance du signifiant vide se révèle ici cruciale. Tant l'exception chez Agamben que la solution lacanienne exposée ci-dessus concernant la glossolalie du sujet suturent la béance – sur laquelle ce sujet s'est construit – au prix d'un renouvellement de son traumatisme et d'un effacement de sa singularité. À l'encontre de cette tendance, il s'agit donc de « rétablir » la primauté du signifiant et son incompatibilité avec le signifié. Autrement dit, Lacan se propose, par la cure, de rendre au discours sa fonction de coupure, en vue de rendre compte de la structure du sujet comme « discontinuité dans le réel » (Lacan 1966, 801). Le discours, pendant la cure, doit, dit Lacan, trébucher, s'interrompre, de telle sorte que la séance analytique fasse fonction de rupture du faux discours instauré par l'exception. De plus, à côté de sa fonction de démantèlement de la suture, l'analyse doit venir suppléer à l'impossibilité du sujet à opérer cette suture. Pour ce faire, « la méthode est de reconnaître d'abord la place où est son *ego*, cet ego que Freud lui-même a défini comme *ego* formé d'un nucleus verbal, autrement dit de savoir pour qui et par qui le sujet pose sa *question* » (Lacan 1966, 303). Il s'agit donc dans un premier temps de désamorcer l'exception par la cure et dans un second, d'amener progressivement l'ego du sujet à déceler derrière les paroles que l'analysant profère le *qui* (le refoulé) qui se dissimule. Telle serait l'éventuelle esquisse de réponse du psychanalyste français au problème du sujet de l'énonciation et de son inhérente glossolalie.

Déconstruire la structure d'exception à partir de la contingence

Le projet biopolitique de Agamben fut souvent, au cours de son élaboration, taxé de pessimiste. Il pointerait les apories du biopouvoir moderne sans pour autant proposer de solution à celles-ci. Les dernières livraisons de *Homo sacer*[9] tentent néanmoins de déployer quelques réponses aux difficultés de la biopolitique moderne. On décèle en particulier, dès le premier tome, la volonté de penser un paradigme de l'articulation *phoné* – *logos* autre que celui de l'exception. Au sein de *Homo*

sacer, on assiste à la deuxième mise en forme de cet autre paradigme – la première étant déployée dans l'ouvrage *Bartleby ou la création*. Ces deux mises en forme consistent, pour l'essentiel, à réactiver de façon renouvelée une catégorie spécifique de la modalité : la contingence.

Cette seconde mise en forme prend place dans une discussion avec Foucault. À l'intérieur de celle-ci, Agamben apparente l'archéologie foucaldienne à la métasémantique envisagée mais jamais élaborée par Benveniste, car, pour le penseur italien, cette archéologie prend pour thème le pur avoir-lieu des énoncés, « c'est-à-dire le *dehors* du langage, le fait brut de son existence » (Agamben 2003, 151). Il importe de souligner que cet avoir-lieu de l'énoncé ne se verra pas cristallisé par Foucault dans un sujet substantiel. Au contraire, Foucault va cerner le sujet comme pure position ou fonction par laquelle une proposition peut être énoncée. La subjectivité se trouve bien là évidée de toute substantialité pour n'être corrélée qu'à l'avoir-lieu de l'énoncé. D'après Agamben, ce développement permet à Foucault d'élaborer sa notion d'archive[10]. Celle-ci est interprétée par Agamben comme renvoyant essentiellement « à la masse du non-sémantique inscrite dans tout discours signifiant comme fonction d'énonciation » (Agamben 2003, 156), le sujet. Cette masse s'apparente précisément à la fonction réalisée par le sujet en tant qu'elle s'inscrit dans l'avoir-lieu de l'énoncé.

À partir de son interprétation de la définition foucaldienne de l'archive, Agamben envisage son fameux concept de témoignage. L'archive, telle qu'elle est pensée par Foucault, se trouve « suspendue entre la langue et la parole » (Agamben 2003, 156). Elle forme « un système entre le non-dit et le dit » (Agamben 2003, 157). Dès lors, l'auteur de *Homo sacer* se propose de déplacer « ce dispositif » du plan de l'énonciation au plan du langage. Par ce déplacement, il constitue ce qu'il appelle le témoignage, c'est-à-dire « le système de relations entre le dedans et dehors de la langue, entre le dicible et le non-dicible en toute langue – donc entre une puissance de dire et son existence, entre une possibilité et une impossibilité de dire » (Agamben 2003, 157). Cette compréhension du témoignage requiert de penser une béance,

au sein même de la possibilité, entre une puissance et une impuissance. Pour Agamben, le sujet est à situer à l'intérieur de cette béance. En effet, le témoignage étant la relation entre une puissance de dire et son actualisation, il suppose une relation à l'impossibilité de dire, ce qui ramène en dernière instance le passage de la puissance à l'acte à une contingence, en tant que cette dernière est « le mode selon lequel une puissance existe comme telle » (Agamben 2003, 158). En définitive, la contingence « concerne, dans le sujet, son pouvoir d'avoir ou de ne pas avoir la langue » (Agamben 2003, 158).

Pourquoi la structure d'exception, en tant qu'elle régit la relation de la *phoné* au *logos*, oblitère-t-elle la césure où s'installe un sujet ? Nous avons déjà montré en quoi la subjectivation se réalise à travers une désubjectivation. Or, pour Agamben, les différentes catégories de la modalité se distribuent entre le processus subjectivant et le processus désubjectivant. En effet, possibilité (pouvoir être) et contingence (pouvoir ne pas être) forment les opérateurs de la subjectivation tandis que leurs opposés, impossibilité et nécessité, constituent ceux de la désubjectivation. Mais du fait, d'une part, que la structure d'exception organise le rapport entre la *phoné* et le *logos* et d'autre part, que la subjectivation s'effectue par l'intermédiaire de la désubjectivation, ces opérateurs se trouvent indifférenciés à tel point qu'une puissance en acte annule la puissance en tant qu'elle n'existe que sous la modalité de la contingence.

L'élaboration d'un nouveau paradigme articulatoire de la *phoné* et du *logos* repose sur la construction d'une nouvelle appréhension de la puissance. D'après Agamben, avec sa théorie de la puissance, Aristote aurait donné à la tradition occidentale le paradigme de la souveraineté : « à la structure de la puissance qui se maintient en relation avec l'acte par son pouvoir même de ne pas être, correspond celle du ban souverain qui s'applique à l'exception en se désappliquant » (Agamben 1997, 56). Il faut donc envisager une puissance existant sur le mode de la contingence, ce qui permettrait de rendre compte, à l'intérieur de la puissance, d'une césure entre un pouvoir être et un pouvoir ne pas être. De manière générale, à suivre Agamben dans sa lecture d'Aristote, le

passage à l'acte de la puissance n'implique pas l'annulation de cette dernière, qui se conserve sous la forme de puissance de ne pas être. Par conséquent, il devient difficile de séparer la puissance pure de l'acte pur, car dans l'acte même on a affaire à une puissance sous sa forme négative. Ici réside la possibilité de rompre la logique de l'exception, comme Agamben le suggère, dès le premier tome de *Homo Sacer*, de façon presque programmatique : « il faudrait plutôt penser l'existence de la puissance sans aucune relation avec l'être en acte – pas même dans la forme extrême du ban et de la puissance de ne pas être ; et ne plus penser l'acte comme accomplissement et manifestation de la puissance – pas même dans la forme du don de soi et du laisser aller » (Agamben 1997, 57). Il s'agit ici de penser une puissance pure qui ne serait pas entièrement au service de l'effectuation de l'acte, mais qui ne peut être révélée que par celui-ci, en tant que possible abstention du « I would prefer not to » de Bartelby (Agamben 1995).

La cure et la contingence : une reprise et un dépassement du programme saussurien

La présentation des réflexions de Agamben et de Lacan concernant la subjectivité a permis, malgré la différence de leur champ de recherche, de mettre au jour une certaine proximité dans les problèmes que chacun traite. En effet, chacun de ces auteurs, avec sa propre conceptualité, envisage un sujet traversé par le langage, par une altérité plus ou moins radicale au sens où celle-ci excède le langage. Tant le sujet lacanien de l'inconscient que la subjectivité agambenienne luttent pour recouvrer ce *sub-jectum* qu'ils ne sont point. Cet effort inlassable de la subjectivité ne trouve sa motivation que dans une interprétation métaphysique du signe en tant qu'unité d'un signifiant et d'un signifié – interprétation sur laquelle se fonde la sémiologie moderne. Cette unité permet à la subjectivité de croire qu'elle est autre chose que la simple ombre du langage, qu'elle possède effectivement un référent substantiel avec lequel elle forme une unité indéfectible.

Les solutions apportées par Agamben et Lacan tant à la glossolalie du sujet qu'à son incessante volonté de suturer la béance de laquelle il naît peuvent se rapporter au programme saussurien tel qu'il fut mis au jour dans l'édition critique de 1967 des *Cours de linguistique générale*. L'arbitraire du signe, dans un certain sens, témoigne de la profonde inquiétude de Saussure quant à la possibilité d'un rapport signifiant-signifié donné en soi. Cette idée laisse apparaître également son scepticisme quant à la possibilité de combler la béance entre ces deux champs hétérogènes. On a vu que la mise en cause de la métaphysique de la présence (c'est-à-dire de l'indéfectible unité du signifiant-signifié) par l'affirmation de la primauté du signifiant sur le signifié, tant dans sa version derridienne que lacanienne, s'avère, pour Agamben, insuffisante. « Car s'il est possible de mettre en évidence l'héritage métaphysique de la sémiologie moderne, il nous demeure impossible de dire ce que serait une présence, qui enfin libérée de la différence, ne serait qu'une pure et indivise ouverture » (Agamben 1998, 262). Toutefois, même si Agamben semble critiquer la subversion lacanienne – et derridienne – de la métaphysique de la présence, il reste que leur intention se révèle commune. Autant Agamben que Lacan insistent sur « cette barrière résistante à la signification » Lacan 1966, 497) en vue de préserver de toute substantialisation l'écart séparant la *phoné* du *logos*, le signifiant du signifié et enfin le sujet de l'énonciation de l'individu psychosomatique. Lacan, avec sa conception de l'espace analytique comme rupture d'un discours faussé, s'approche de cette proposition saussurienne, citée par Agamben, d'après laquelle « le signifiant et le signifié contractent un lien en vertu de valeurs déterminées qui sont nées de la combinaison de tant et de tant de signes acoustiques avec tant et tant de coupures qu'on peut en faire dans la masse » (Saussure 1967, 272). Pour Lacan, « ces valeurs déterminées » ne sont jamais définitivement fixées dans un sujet ou dans une culture et c'est bien sur la possibilité de les modifier que repose sa pratique psychanalytique. D'une même façon, pour Agamben, il s'agit, avec sa théorie renouvelée de la puissance, de penser l'indétermination du signifiant. Toutefois, l'intention de

Agamben franchit un seuil supplémentaire par rapport à celle de Lacan, car elle ambitionne de penser, à partir de l'harmonie telle que l'a conceptualisée la pensée antique grecque, « l'idée d'une déchirure qui est en même temps suture » (Agamben 1998, 263). Atteindre cette idée perdue ouvrirait la voie, à suivre Agamben, à une véritable subversion de cette métaphysique basée sur l'articulation par l'exception de la *phoné* au *logos,* de la vie nue à la *polis*.

NOTES

[1] Agamben « appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants. Pas seulement les prisons donc, les asiles, le *panoptikon*, les écoles, la confession, les disciplines, les mesures juridiques, […], mais aussi, le stylo, l'écriture, la littérature, la philosophie, l'agriculture, la cigarette, la navigation, les ordinateurs, les téléphones portables et, pourquoi pas, le langage lui-même » (Agamben, 2007, 31)**.**

[2] Agamben utilise ici le concept de désobjectivation, car il ne s'agit pas encore du sujet mais de l'homme pris dans la substantialité du monde naturel.

[3] Sur ce point, lire Agamben 2011, 29-41.

[4] Le sème forme l'unité minimale de signification, à savoir le renvoi d'un signifiant à un signifié. Par exemple, les sèmes pertinents pour le substantif « stylo à bille » sont « destiné à écrire », « avec de l'encre », avec « un capuchon ».

[5] Le symptôme s'apparente également à un signe au sens où il représente quelque chose pour celui qui tente de le décrire et de l'expliquer.

[6] Il convient ici de ne pas comprendre la répétition comme une reproduction. Le psychanalyste peut très bien répéter le symptôme que lui décrit son patient. Cela montre que le symptôme, du point de vue du signifiant, n'est jamais adressé à quelqu'un en particulier mais qu'il circule dans l'espace analytique.

[7] Le signe en tant « qu'il représente quelque chose pour quelqu'un » (Lacan 1973, 231).

[8] Un père veille son fils décédé. Épuisé, il demande à un vieillard de prendre la relève afin qu'il puisse aller se reposer dans la pièce voisine. Alors qu'il dort, le père rêve que son enfant soit venu auprès de son lit lui dire : « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? ». Le père se réveille et découvre que le vieillard s'est endormi et qu'un cierge s'est renversé et a mis le feu au linceul brûlant le bras de l'enfant.

[9] On pense notamment à l'ouvrage *De la très haute pauvreté. Homo sacer IV, I* ou encore aux ouvrages hors de la série *Homo sacer* : *Profanations* et *Bartleby ou la création*.

[10] « L'archive, c'est d'abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition d'énoncés comme événements singuliers. Mais l'archive, c'est aussi ce qui fait que toutes ces choses dites ne s'amassent pas dans une multitude amorphe, ne s'inscrivent pas non plus dans une linéarité sans rupture, et ne disparaissent pas au seul hasard d'accidents externes. » Foucault 1969, 170.

RÉFÉRENCES

Agamben, Giorgio. 1995. *Bartelby ou de la création*. Paris : Circé.

Agamben, Giorgio. 1997. *Homo sacer I : La vie nue et le pouvoir souverain*. Trad. M. Raiola. Paris : Seuil.

Agamben, Giorgio. 1998. *Stanze : Parole et fantasme dans la culture occidentale*. Trad. Y. Hersant. Paris : Payot & Rivage.

Agamben, Giorgio. 2003. *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin : Homo sacer III*. Trad. P. Alferi. Paris : Payot & Rivage.

Agamben, Giorgio. 2007. *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*. Trad. M. Rueff. Paris : Payot & Rivage.

Agamben, Giorgio. 2009. *Le sacrement du langage : une archéologie du serment* (*Homo sacer II*, 3). Trad. J. Gayraud. Paris : Vrin.

Agamben, Giorgio. 2011. *La puissance de la pensée : essais et conférences*. Trad. J. Gayraud et de M. Rueff. Paris : Rivage & Payot.

Foucault, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.

Lacan, Jacques. 1966. *Écrits. Paris* : Seuil.

Lacan, Jacques. 1973. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil.

Lévi-Strauss, Claude. 1950. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». Dans *Sociologie et anthropologie*, de Marcel Mauss, IX-LII. Paris : PUF.

Nobus, Dany. 2005. « Le sujet selon Lacan : entre linguistique et topologie ». Dans *Lacan*, par J.-M. Rabaté (éd.), 73-93. Trad. de C. Fort. Paris : Bayard.

Nasio, Juan-David. 1994. *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*. Paris : Payot & Rivage.

De Saussure, Ferdinand. 1967. *Cours de linguistique générale*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

Amaury Delvaux est étudiant en deuxième année de Master à l'Université Catholique de Louvain. Il prépare actuellement, sous la direction de Marc Maesschalck, un mémoire consacré au rapport de l'attitude phénoménologique à l'attitude naturelle dans la phénoménologie de Husserl à partir des analyses de Eugen Fink. Ses centres d'intérêt sont la phénoménologie, la biopolitique et la théorie critique.

Address:
Amaury Delvaux
SSH/ISP - Institut supérieur de philosophie
JURI - Place Montesquieu 2 bte L2.07.01 à 1348
Louvain-la-Neuve, Belgique
E-mail : amaury20_74@msn.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 198-240, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Ni Foucault ni Lacan.
De la Loi, entre éthique et finitude

Thomas Bolmain
Université de Liège

Abstract

**Neither Foucault nor Lacan:
On Law, between Ethics and Finitude**

After highlighting Foucault's *ambivalent position* with regards to psychoanalysis, this paper first shows that Foucault's *critical* thought, insofar as it finds its condition of possibility in modern philosophy understood as a *theoretical discourse on human finitude*, must imperatively be complemented in the vicinity of psychoanalytical *praxis-discourse*: the ethical and political issue of the *finished and desiring subjectivity* can thus be examined anew. On the basis of the historicization of the Lacanian Law undertaken in *La volonté de savoir*, the paper therefore concludes that a philosophical anthropology which is able to heave up to today's decisive issues for the *social critique* and the *politics of emancipation* should build upon the Foucaldo-Lacanian critique of "modern" philosophical anthropology, but should not fear to confront it with radical criticism in return.

Keywords: Foucault/Lacan ; Theory/Practice ; Critique/Finitude ; Ethics ; Subjectivity ; Desire ; Law ; Philosophical Anthropology ; Radical Politics.

> Tant que la vertu ne sera pas récompensée ici-bas, l'éthique, j'en suis convaincu, prêchera dans le désert. Il me semble hors de doute aussi qu'un changement réel de l'attitude des hommes à l'égard de la propriété <*eine reale Veränderung in den Beziehungen der Menschen zum Besitz*> sera ici plus efficace que n'importe quel commandement éthique ; mais cette juste vue des socialistes est troublée et dépouillée de toute valeur pratique par une nouvelle méconnaissance idéaliste de la nature humaine (Freud 1983, 105).

De Foucault à la psychanalyse lacanienne : discours, pratique, éthique

De son aveu même, la recherche historico-philosophique de Foucault est suspendue, du point de vue de sa vérité, ou mieux : de sa *vérification*, aux effets réels de *transformation* (individuelle et collective) qu'elle autorise dans le champ de la *pratique social-historique*. Dans les termes récapitulatifs de l'article « Qu'est-ce que les Lumières ? », l'« enquête historique », en tant que « travail fait aux limites de nous-mêmes » indissociable d'« une attitude expérimentale », est constitutive d'« une critique pratique dans la forme du franchissement possible » (Foucault 1984, 1393). La pratique théorique foucaldienne consiste en une mise à l'épreuve des limites actuelles du pensable, du faisable et du dicible par le biais de leur historicisation radicale (« travail aux limites de nous-mêmes »). Une telle théorie critique repose sur une pratique transformatrice de soi (« attitude expérimentale ») et elle atteint la forme de sa vérité à la condition d'occasionner, concrètement, une *praxis transformatrice*, non seulement de soi, mais *des autres et du monde* (« franchissement possible ») : en quoi cette pratique théorique, comme théorie critique, vaudra au titre de critique pratique. Eu égard au lien de continuité direct ou *immédiat* présupposé ici de la théorie à la pratique, et dont l'opérateur décisif est la « critique » (le *travail réflexif de la pensée sur elle-même*), on peut pourtant soutenir que l'idée d'une pratique transformatrice de soi, des autres et du monde demeure malheureusement sous-déterminée par Foucault, alors même qu'elle constitue le pivot et l'horizon de son travail.

Selon son juste concept, une *praxis* transformatrice collective effective constitue la condition *et* d'authentification *et* de possibilité de la théorie critique : elle lui dicte ses limites actuelles en lui indiquant le sens possible de son devenir. Pour sa part, le discours critique foucaldien se déploie en un moment de l'histoire où une telle *praxis* est éclipsée : ce moment est celui de l'intégration du mouvement ouvrier révolutionnaire dans la société dite d'abondance. C'est dans ce contexte historique, puis dans le cadre (anglo-saxon) de ce que l'on nomme « French Theory », que le discours théorique de Foucault – ses « enquêtes

historiques » – a peu à peu été envisagé comme un lieu éminemment, directement et intrinsèquement politique : en l'absence de toute politique transformatrice réelle, au sens plein de cette idée, le discours critique devient le site unique d'un mouvement indéfini, autistique et auto-confirmant, de politisation de la théorie par elle-même.

Il faut rapporter à ce contexte les principales limites rencontrées, dans les domaines de l'éthique et surtout de la politique, par cette pratique théorique réputée transformatrice du point de vue « praxique » : 1) inaptitude structurelle à penser une transformation qui serait autre que partielle, le refus de la catégorie de *totalité*, essentielle à la dialectique marxienne, précipitant l'apparition d'un point de vue « micro-politique » qui constitue bel et bien, au-delà de quelques tentatives avortées, et essentiellement verbales, le dernier mot de la politique selon Foucault ; 2) incapacité, revendiquée, à penser cette transformation en termes de décision, d'intention et de projet, bref de l'orienter selon un *contenu finalisé* choisi ; 3) impossibilité de réfléchir la transformation comme *création* radicale, le « travail aux limites » correspondant pour l'essentiel à une modification interne de ces limites mêmes : leur modification s'effectue en effet dans la forme de leur retournement ou, au mieux, de leur contournement, Foucault payant ici son tribut à l'abandon de la catégorie de *négativité*, l'autre motif fondamental de la dialectique marxienne. Telles sont certainement les limites obligées, et peut-être fatales, d'une pensée où le domaine (pratique) éthico-politique, loin d'être pensé dans sa consistance propre, est immédiatement et entièrement subsumé sous un concept (théorique) de la critique chargé de produire sous lui, par magie ou par miracle, la jonction de la théorie et de la pratique. Au pays des foucaldiens, l'élaboration d'un discours critique en est ainsi toujours davantage venue à se confondre avec l'idée même d'une pratique politique réelle, et sa simple lecture – en tant, sans doute, qu'« attitude expérimentale » – à la remplacer avantageusement.

C'est pourquoi il est aujourd'hui nécessaire de compléter le concept foucaldien de critique au voisinage du marxisme et de la psychanalyse : afin d'approfondir la question de la

transformation social-historique, d'une part, celle du *sujet* de la transformation, d'autre part. Au regard de leur nature spécifique et de leur thème essentiel, l'intérêt primordial de ces deux discours consiste en effet en ceci qu'ils permettent, aussi bien qu'ils imposent, de reconsidérer le concept de critique – l'idée d'un « travail aux limites » ou, dans des termes qui étaient antérieurement ceux de Foucault, l'idée d'une « épreuve de la finitude » – d'une manière telle que la critique excédera, débordera désormais par essence le registre du discours philosophique, de la philosophie comme discours (théorique). La *nature* foncièrement pratique du marxisme et de la psychanalyse, en particulier le fait que ces discours relèvent *de part en part* d'une *praxis* transformatrice de soi et des autres[1] ; ensuite les *thèmes* qui ouvrent leur possibilité, en tant qu'ils sont la matière et l'élément de leur travail, soit la *division en classes* du monde social, et la *différenciation sexuelle* du monde humain : voilà ce qui oblige le travail critique de la pensée à se confronter à une limite de la pensée qui *n'*est *plus* réintégrable dans le registre intra-discursif de la philosophie. On le verra, *Les Mots et les choses* suggère d'ailleurs qu'un certain tournant structuraliste des « discours-praxis » marxiste et psychanalytique vouent ceux-ci à l'exploration de figures de la finitude – la Loi et le Désir : en dernière analyse la mort et la folie – qui, « en leur vivacité empirique », contestent le concept que la philosophie moderne forge d'une *subjectivité finie* (Foucault 2004, 394). Ainsi ces recherches – à l'instar de celle de Foucault lui-même – rompraient-elles avec les « analytiques de la finitude » auxquelles donne lieu la figure du sujet moderne comme, en général, avec le domaine de l'anthropologie philosophique, où la finitude du sujet apparaît toujours déjà récupérée dans le registre du discours, de l'*épistémè* ou du savoir, bref de la théorie[2] (Foucault 2004, 323 sq.).

S'il ne peut être question de réaliser ici le programme, ambitieux, d'une *correction freudo-marxienne* de Foucault, le point qui va plutôt et d'abord nous retenir sera le suivant : lorsque Foucault, dans *Les Mots et les choses*, identifie le marxisme et le freudisme comme deux cas typiques de l'analytique moderne de la finitude qu'il importe de dépasser, il le fait en s'appuyant, implicitement, sur Althusser et, plus

encore, sur la psychanalyse lacanienne (à côté de Lévi-Strauss). C'est cette voie que suivra cet article, lequel constitue seulement une première étape dans la réalisation du programme décrit à l'instant. Autour du thème de la finitude – la Loi, le Désir –, il présente pour l'essentiel une critique réciproque de Foucault et de Lacan : celui-ci va préciser le lieu du subjectif appelé par l'idée d'une *praxis* transformatrice, tandis que Foucault va contribuer à la critique, historicisante, de la pensée lacanienne du symbolique. Je le suggérerai en conclusion, ce dernier point, auquel je m'attacherai plus spécialement, mérite d'être prolongé au-delà de Foucault, en direction d'auteurs tels que Bourdieu et Castoriadis. Il faudra cependant laisser ici de côté, faute de place, le sens proprement marxien de la critique pratique, même si tout semble finalement indiquer que c'est bien lui qu'il convient d'opposer aux limites éthico-politiques, en fait similaires, sur lesquelles butent et Foucault et Lacan.

Nous nous limiterons à ce propos à indiquer, brièvement, la proximité du marxisme et de la psychanalyse, en commençant par deux séries de citations, l'une de Lacan, l'autre de Foucault. Articulées autour de la catégorie éthico-politique de pratique (de soi), elles permettront de dire la *spécificité* du discours psychanalytique dans son lien au discours marxiste et dans son contraste avec le discours de la philosophie ; et par-là de dire une fois pour toutes la position et l'importance que Foucault attribue dans ses derniers travaux à l'enseignement de Lacan.

Dans le séminaire *Encore*, ce dernier évoque le marxisme dans les termes suivants :

> Le marxisme ne me semble pas pouvoir passer pour conception du monde. […] C'est l'annonce que l'histoire instaure une autre dimension du discours, et ouvre la possibilité de subvertir complètement la fonction du discours comme tel, et, à proprement parler, du discours philosophique, en tant que sur lui repose une conception du monde (Lacan 1975, 32-33).

En ce sens, il est bien analogue, ou en tout cas est-il comparable, à la torsion psychanalytique que Lacan inflige au discours de la philosophie, lorsqu'il écrit qu'« il ne peut pas être

ambigu qu'à l'être tel qu'il se soutient dans la tradition philosophique, c'est-à-dire qui s'assoit dans le penser lui-même censé en être le corrélat, j'oppose que nous sommes joués par la jouissance » (Lacan 1975, 66). Au total, on tiendra donc que « l'analyse se distingue de tout ce qui a été produit jusqu'alors comme discours, de ce qu'elle énonce ceci […], que je parle sans le savoir. Je parle avec mon corps, et ceci sans le savoir » (Lacan 1975, 108)[3].

À ce point, il faudrait systématiquement interroger la théorie des « quatre discours radicaux » développée peu auparavant par Lacan (dans le séminaire sur *L'Envers de la psychanalyse*) et la position fondatrice reconnue dans ce dispositif au discours de l'analyste (Lacan 1991, 19 sq. ; Lacan 1975, 20-21). Mais retenons seulement que le passage à l'« autre scène » – où se découvre la dépendance du sujet à l'égard du signifiant, donc l'originarité de sa division, où le désir apparaît comme joué dans le discours de l'Autre et dans la réponse qu'il lui oppose – ex-centre le sujet de telle sorte que la coïncidence de l'être et du penser (« le même… »), qui selon Lacan fonde les *Weltanschauungen* philosophiques, devient le lieu d'un écart, d'une béance incomblable, d'un retard irrattrapable, qu'il appartient à la psychanalyse d'inlassablement interroger dans ses conséquences subjectives.

Ainsi ce discours se reconnaît-il comme pratique radicale, et la question de l'éthique, dans tous ses prolongements, devient alors capitale. C'est du reste ce que Foucault relève pour sa part, en prenant lui-même soin de souligner l'analogie avec le marxisme :

> Dans le marxisme comme dans la psychanalyse, le problème de ce qu'il en est de l'être du sujet (de ce que doit être l'être du sujet pour qu'il ait accès à la vérité) et la question en retour de ce qui peut se transformer du sujet pour avoir accès à la vérité, […] ces deux questions […] caractéristiques de la spiritualité, vous les retrouverez […] au principe et à l'aboutissement de ces savoirs (Foucault 2001, 30).

Il précise ensuite dans ce cadre la position singulière de Lacan :

> La formation de l'analyste, etc., tout ceci nous renvoie bien à ces questions de la condition de la formation du sujet pour l'accès à la vérité, mais […] on ne les pense pas dans le

> tranchant historique de l'existence de la spiritualité et de ses exigences […]. Ce qui fait l'intérêt et la force des analyses de Lacan, c'est précisément ceci : c'est que Lacan a été, me semble-t-il, le seul depuis Freud à vouloir recentrer la question de la psychanalyse sur cette question précisément des rapports entre sujet et vérité (Foucault 2001, 31).

Une question reste encore en suspens. Elle porte sur le recouvrement éventuel, au sein de la psychanalyse elle-même, de cette dimension dite « spirituelle » – *i. e.* éthique, en ce sens qu'elle fait signe vers la transformation pratique du sujet dans et par son rapport à la vérité –, sous la pression d'autres exigences, éventuellement contradictoires, relatives cette fois à l'entreprise de connaissance théorique qu'est *aussi* la psychanalyse, et dont les ultimes conséquences pourraient bien être de dévoyer cette transformation de soi dans le sens d'une normalisation sociale (conformément aux analyses consacrées par Foucault à la « fonction psy- » dans le cours sur le *Pouvoir psychiatrique*). Bref, indépendamment de Lacan, « est-ce qu'on peut, dans les termes mêmes de la psychanalyse, c'est-à-dire tout de même des effets de connaissance, poser la question de ces rapports du sujet à la vérité, qui, du point de vue en tout cas de la spiritualité […] – ne peut pas, par définition, se poser dans les termes mêmes de la connaissance ? » (Foucault 2001, 31-32)[4].

L'ambiguïté sur laquelle Foucault insiste en conclusion de ce passage est récurrente dans son travail lorsqu'il traite de la psychanalyse. Le thème du rapport médecin-malade, en particulier, sera pour lui l'occasion de définir une *ambivalence* qui paraît alors constitutive (du point de vue de ses conditions épistémiques de possibilité et d'existence) de la psychanalyse comme discours et comme pratique. Ainsi cette ambivalence sera-t-elle plusieurs fois décrite comme une procédure de la pensée qui se porte à la limite d'une forme historiquement instanciée du pensable, mais qui, aussi bien, parce qu'elle ne force pas réellement cette limite, continue de se situer en deçà. Avant de revenir sur ce point, il reste à montrer que la tentative, commune à Lacan et à Foucault, de circonscrire ce qui d'un discours échappe à la dimension de la théorie, en ce qu'il se soutient d'une pratique de soi (ce qui est autre chose et plus que de dire qu'il est une « pratique discursive »), conduit

les deux auteurs, indépendamment de leur projet respectif – qu'il s'agisse d'une redéfinition de la philosophie elle-même au titre de pratique éthique ou d'une interrogation du « désir de l'analyste » au fondement de la formation de l'analyste et de la cure –, à proposer une définition au fond similaire de la notion même d'*éthique*.

Il est connu que Foucault, lorsqu'il se donne pour projet, au début des années quatre-vingt, d'écrire une archéo-généalogie des modes de subjectivation éthiques, distingue avec soin l'éthique de la morale. La question directrice d'une *Histoire de la sexualité* serait la suivante : « Comment, pourquoi et sous quelles formes l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral ? ». Répondre adéquatement à cette question suppose de différencier le champ de la *morale* proprement dite, le champ des codes moraux habituellement reçus dans une société donnée, de celui de l'*éthique*, c'est-à-dire de l'ensemble des manières dont le sujet, dans le rapport qu'il entretient à lui-même, se confronte à ces codes pour les subjectiver :

> Toute action morale, c'est vrai, comporte un rapport au réel où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère ; mais elle implique aussi un certain rapport à soi ; […] constitution de soi comme « sujet moral », dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l'objet de cette pratique morale […] ; et, pour ce faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, […] se transforme (Foucault 2008b, 17).

C'est bien sur ce rapport à soi, formateur d'un *êthos*, que Foucault entend faire porter la réflexion, et non sur le code lui-même, l'éthique (*éthos*) positivement sanctionnée en un espace-temps social donné. Aussi se propose-t-il d'écrire, spécifiquement, « une histoire de l'"éthique" et de l'ascétique, entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer » (Foucault 2008b, 40 et 41 ; Foucault 1983, 1377). Pour reprendre un terme de Plutarque dont il fera grand usage, il s'agit en somme d'écrire *une histoire de l'étho-poïétique*.

De son côté, Lacan, dans un séminaire justement appelé *L'Éthique de la psychanalyse*, creuse un sillon exactement parallèle :

> L'expérience morale ne se limite pas […] à cette lente reconnaissance de la fonction qui a été définie […] sous le terme de surmoi […]. L'expérience morale dont il s'agit dans l'analyse est aussi celle qui se résume dans l'impératif original que propose ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion l'ascèse freudienne – ce *Wo Es war, Soll Ich werden* […]. La racine nous en est donnée dans une expérience qui mérite le terme d'expérience morale, et se situe au principe même de l'entrée du patient en psychanalyse (Lacan 1986, 15).

L'expérience psychanalytique tend ainsi vers une transformation pratique de soi dans le rapport à l'autre en tant que lieu de la vérité. C'est en ce sens que cette « expérience morale » est *aussi* une ascèse, une éthique au sens de Foucault – dimension que celui-ci du reste reconnaît sans mal à la psychanalyse, on l'a vu, dans *L'Herméneutique du sujet*. On ne s'étonnera dès lors pas davantage que Lacan, quelques pages plus loin, retrouve pour son propre compte la distinction *éthos*/*êthos* : « Le problème se pose alors de la façon dont cet ordre peut-être établi dans le sujet. Comment, dans le sujet, l'adéquation peut-elle être obtenue, qui le fera entrer dans cet ordre, et s'y soumettre » (Lacan 1986, 30-31).

Position de la psychanalyse chez Foucault[5]

C'est là une base solide si l'on souhaite prolonger la confrontation du dernier Foucault et de Lacan à partir, par exemple, de l'exploration – entreprise dès la première leçon sur *L'Herméneutique du sujet* – des formes de constitution du soi dans son rapport à l'autre et à la vérité (une recherche dont Foucault trouve le point d'appui dans une figure historique d'ailleurs régulièrement convoquée par Lacan, la figure d'Alcibiade, et dont le pivot conceptuel est la manière dont le soi *se reconnaît* dans le *regard* de l'*autre* en tant que *maître*). Je me situerai néanmoins en deçà de ces prolongements possibles afin de déporter la problématique foucaldo-lacanienne de l'éthique vers les thèmes de la finitude (de la critique), d'abord, puis de la Loi. Je rejoindrai ce point à partir d'une analyse consacrée par Derrida à l'*Histoire de la folie* : elle nous permettra également de préciser la position foncièrement ambivalente attribuée par Foucault à la psychanalyse.

Derrida contestait dès *L'Écriture et la différence* la thèse de l'*Histoire de la folie* selon laquelle les *Méditations métaphysiques* excluent hors de la sphère de la rationalité classique la possibilité même pour le sujet du discours d'être fou, selon un geste de partage ou d'exclusion valant pour fondation authentique de la raison classique. Favorablement impressionné par le premier grand livre de Foucault, Lacan a pour sa part imposé à la psychanalyse un retour paradoxal à Descartes, le *sujet* de la psychanalyse n'étant autre, à ses yeux, que le sujet de la science moderne (cartésienne), mais déstabilisé, comme rongé de l'intérieur par la découverte freudienne de l'inconscient (Lacan 1946, 162 ; Lacan 1990, 142-143[6]). Après être revenu sur ces deux points, Derrida touche à un propos plus général qui nous intéresse directement :

> Foucault parle assez peu de Freud dans son livre [*Histoire de la folie à l'Âge classique*] […]. Il peut et doit tout au plus être situé sur la bordure. La bordure n'est jamais un lieu de tout repos, elle ne forme jamais une ligne indivisible […]. Une bordure n'est d'ailleurs pas proprement un lieu. Ce qui s'y passe, entre des sites, il est toujours risqué, en particulier pour l'historien, de lui assigner l'avoir lieu d'un événement déterminable. Or Foucault *veut et ne veut pas* situer Freud en un lieu historique stabilisable, identifiable et offert à une appréhension univoque. […] Cette ambivalence […] peut aussi, ou d'abord, qualifier la simple prise en compte, par le travail de l'interprète ou de l'historien, d'une duplicité structurelle qu'il réfléchit depuis la chose même, à savoir l'événement de la psychanalyse […]. Car l'ambiguïté […] pourrait bien être du côté de la psychanalyse (Derrida 1992, 148-149).

Le motif de la « bordure » interpelle. Dans *Histoire de la folie*, la *talking cure* freudienne, d'un côté, est créditée d'avoir levé l'exclusion classique de la folie qui réduisait la parole du fou à un pur non-être ; mais, d'un autre côté, confinée au tête-à-tête médecin/malade, cette reconnaissance de la vérité du sujet dans la possibilité de son effondrement conduisait à une méconnaissance renouvelée de la vérité la plus profonde de la déraison. Loin de renouer véritablement avec la déraison tragique qui, sous l'histoire du sens, rendrait possible le sens de l'histoire en général (comme le feront Nietzsche ou Artaud), Freud contribuerait *in fine* à affirmer le « cercle

anthropologique » psychologisant où s'épuise vainement, selon les ultimes pages du livre de 1961, la pensée moderne (Foucault 1972, 363 et 529). Or si Foucault écrit *depuis* cette déraison immémoriale – certes pas impossible : mais c'est bien la position paradoxale assumée dans l'ouvrage –, Freud est alors celui qui lui permet *autant qu'*il ne lui permet pas de découvrir cette position. « Alternance d'ouverture et de fermeture », le moment freudien, *logé à la bordure de l'époque qu'il clôt, comme de la sienne, donc de la nôtre*, conduit effectivement « à une nouvelle époque de la folie », celle où se situe le livre de Foucault[7] ; mais « il représente aussi le meilleur gardien d'une époque qui se ferme avec lui » (Derrida 1992, 150). Cette analyse, notons-le, n'est pas sans rapport avec ce que Foucault désigne par le concept de « fondateur de discursivité », soit ces « auteurs » dont la particularité est de fonder et de régler dans leur propre discours une « possibilité indéfinie de discours » à venir, lesquels se verront dès lors obligés de faire constamment « retour » à la source textuelle originaire (les seuls exemples allégués étant Marx et Freud) (Foucault 1969, 832-833 et 835-836)[8]. C'est en tout cas la logique spécifique d'une telle fondation discursive que Derrida retrouve peu après sous le nom de « loi quasi transcendantale de la sérialité » : une loi selon laquelle « le hors-série se trouve régulièrement réinscrit dans des séries » et dont Freud demeure exemplaire, comme l'indique le fait qu'il « appartient et n'appartient pas aux séries dans lesquelles Foucault l'inscrit » (Derrida 1992, 150-151).

Affinant le thème d'une figure spécifiquement moderne de la finitude, Derrida peut pointer l'origine de l'ambivalence de Foucault à l'égard de la psychanalyse : le fait que « l'ambiguïté » se situe « du côté de la psychanalyse ». Car en définitive, dans *Histoire de la folie*, « le Freud qui rompt avec la psychologie […], le Freud tragique qui se montre *hospitalier* à la folie […], c'est celui qui s'explique avec la mort » : ce n'est pas le Freud des *Trois essais* mais celui de l'*Au-delà du principe de plaisir* (au reste central pour Lacan) (Derrida 1992, 179). La ligne de partage est donc interne au texte freudien. Enfin, l'analyse derridienne, retrouvant alors l'idée d'une *finitude originaire* au sens du *Kantbuch* de Heidegger, va permettre de rendre compte du statut également ambivalent de la psychanalyse dans *Les*

Mots et les choses. Ce n'est en effet pas la psychanalyse freudienne que la fin du livre décrit comme une « contre-science », *i. e.* un discours-*praxis* contestateur à l'égard de l'*épistémè* anthropologique moderne : en 1966, c'est plutôt de cette *épistémè* que Freud relève encore, on va le voir dans un instant. La « contre-science » dans le sillage de laquelle Foucault inscrit alors la possibilité de son discours est en fait bien la psychanalyse lacanienne. Et ce n'est d'ailleurs pas « en tant qu'analytique de la finitude » que « la psychanalyse se voit maintenant accorder cette intimité avec la folie qui lui était parfois concédée [comme en 1961] » (Derrida 1992, 182) : c'est parce qu'elle déborde « en même temps que la conscience, la représentation », et qu'elle touche de ce fait aux « formes mêmes de la finitude », soit « la Mort, le Désir et la Loi » (Foucault 2004, 385 sq.).

Cela nous mène à un dernier point, décisif. La lecture de Derrida, organisée autour du vocabulaire, éminemment critique, de la limite et de la finitude, va rétroagir sur le propos de Foucault lui-même : elle va permettre de mieux saisir quelle pensée de la critique – quel concept de la finitude – Foucault est à même de développer selon sa situation épistémique liminaire, *i. e.* le principe historico-philosophique de la réflexion foucaldienne de l'éthique et de la politique. Derrida fait ici allusion aux dernières lignes du *best-seller* de Foucault :

> Le *trait* (le trait du visage, la ligne ou la limite) qui risque alors de s'effacer sur le sable, ce serait peut-être aussi celui qui sépare d'elle-même une fin, c'est-à-dire encore une limite, la multipliant par là sans fin : le rapport à soi d'une limite efface et multiplie à la fois la limite, il ne peut que la diviser en l'inventant. Elle n'arrive qu'à s'effacer dès qu'elle s'inscrit (Derrida 1992, 186).

On reconnaît là, dans ses limites mêmes, la formule foucaldienne de la transformation éthico-politique de soi, des autres et du monde. Celle-ci se conçoit effectivement comme le « rapport à soi d'une limite » qui ne l'efface qu'en la multipliant, en un labeur par définition sans finalité ni contenu. La dernière ligne de l'extrait (« elle n'arrive qu'à s'effacer dès qu'elle s'inscrit ») nous renvoie plus précisément à l'analyse que le chapitre « Le Cogito et l'impensé » propose de l'éthique moderne

dans *Les Mots et les choses*. Il est impossible de le détailler ici mais, *à la condition* d'opérer un quadruple déplacement conceptuel, il est légitime d'appliquer *terme à terme* à la pensée de Foucault elle-même la subtile analyse de la pensée moderne entreprise dans ce passage. De fait, il y va chez Foucault du sujet plutôt que de l'homme ; des modes d'être historiques du sujet et non plus de l'être en général ; non de l'impensé, mais d'impensables historiquement instanciés ; enfin de la pensée saisie dans la matérialité de systèmes historiques plutôt que la conscience. Or un tel déplacement rend compte de la raison conceptuelle profonde du rapport liminaire de Foucault à l'*épistémè* moderne (proche et distant : à sa bordure extérieure, limite qu'il pousse à son comble) et, par suite, du pourquoi de la « non finalisation » de sa proposition éthico-politique.

Ainsi, selon Foucault, le labeur du cogito moderne consiste à constamment « parcourir, redoubler et réactiver sous une forme explicite l'articulation de la pensée sur ce qui en elle, autour d'elle, au-dessous d'elle n'est pas pensée, mais ne lui est pas pour autant étranger » (Foucault 2004, 335). L'impensé en question, il le précise plus loin, prendra par exemple pour nom l'homme aliéné, chez Marx, ou chez Freud celui d'inconscient :

> L'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit. Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche : elle ne peut découvrir l'impensé […] sans l'approcher aussitôt de soi […], sans que l'être de l'homme, en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré (Foucault 2004, 338).

« Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche », cela peut s'écrire, négativement : « Elle n'arrive qu'à s'effacer dès qu'elle s'inscrit ». Car il est clair, dans ces conditions, que *la pensée moderne ne peut assumer aucune éthique positive*. En droit comme en fait, elle :

> ne formule aucune morale dans la mesure où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé[9] ; c'est la réflexion, c'est la prise de conscience, […] la parole restituée à ce qui est muet, la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même,

> […] qui constitue à soi seul le contenu et la forme de l'éthique […]. Mais la raison n'en est pas qu'elle est pure spéculation, elle est d'entrée de jeu, et dans sa propre épaisseur, un certain mode d'action (Foucault 2004, 338-339).

Autrement dit, la pensée épuise le tout de sa puissance normative dans la réflexion transformatrice qu'elle produit à partir de la part d'elle-même qu'elle ne peut d'abord penser. *Elle est toujours déjà « action » ; mais il ne lui sera jamais loisible d'orienter l'activité transformatrice.* Or on l'a vu : *mutatis mutandis*, le « travail » foucaldien de la pensée, comme « réflexion » critique de soi par soi – entrelacement d'un travail de connaissance (« savoir ») et d'un travail éthique (« modification » de soi) –, se veut tout aussi immédiatement constitutif d'une transformation du « mode d'être » de son sujet. Décidément, ici et là, dire que la pensée « fait aussitôt bouger ce qu'elle touche », c'est poser que lorsqu'elle prend pour objet de réflexion cette part d'elle-même qui, en et hors d'elle-même, pensait silencieusement, elle a déjà « altéré » le sujet de la pensée, elle s'est *auto-affectée* d'une différence ; *mais*, ici et là, cette différence demeurera une forme vide : in-définie, elle sera dès lors à réactiver sans fin. La *réflexion transgressive* foucaldienne – théorie critique immédiatement constitutive d'une critique pratique – entendait travailler aux limites de la modernité : ce sont en fait celles-ci qu'elle retrouve, mais pour les exacerber.

Si l'on sait qu'une telle logique, comme y insiste cette section de *Les Mots et les choses*, est également celle de Freud ; si d'autre part l'on se souvient de la position épistémique à l'égard de l'analytique moderne de la finitude que Foucault attribue à Lacan à la fin de l'ouvrage (il déborde l'âge de l'anthropologie en faisant valoir la finitude sous les espèces de La Loi, de la Mort et du Désir) ; si l'on admet enfin que cette position est analogue à celle de Foucault lui-même (c'est à partir d'un discours comme celui de Lacan que peut s'écrire *Les Mots et les choses*) : on peut alors imaginer que, au point de vue du contenu de la transformation éthique (et politique), la proposition de Lacan se révèlera tout aussi in-définie que celle de Foucault. Quand l'exigence d'une transformation, d'une « altération », se soutient de sa seule vacuité, l'*êthos* fait le tout

de l'*éthos*. Fondée sur la reconnaissance du Désir comme néant, *i. e.* comme « désir de Mort », elle peut alors équivaloir à l'incessante reconnaissance dé-subjectivante de l'injonction vide d'une Loi elle-même formelle.

Foucault avec Lacan : psychose, Loi, transgression

Afin de donner une idée de la base conceptuelle sur laquelle s'édifie sa relation tortueuse (torturée ?) à Lacan, j'analyserai deux textes littéraires de Foucault. Rappelons que son investigation littéraire a pour axe majeur la question des rapports de l'œuvre et de la folie, rapport que les dernières pages d'*Histoire de la folie* désignaient du concept d'« absence d'œuvre ». En empêchant la réduction de l'expérience littéraire radicale à son soubassement psychologique (l'œuvre, « reflétant » la maladie mentale de son auteur, s'« expliquerait » par elle), ce concept vise à atteindre sa condition de possibilité ontologique. La parenté du délire psychotique et de l'expérience littéraire moderne s'explique alors par leur autoréférentialité : c'est elle qui leur permet de directement rejoindre la condition même du langage en général, l'« être du langage » et, plus précisément, la lacune essentielle, l'absence d'origine qui paradoxalement le soutient[10].

Arrêtons-nous sur le compte-rendu critique que Foucault consacre en 1962 au livre de Laplanche *Hölderlin et la question du père*. L'article s'organise autour de ces mêmes catégories : il entend montrer que « l'abolition de l'œuvre dans la folie, ce vide en quoi la parole poétique est attirée comme vers son désastre, […] est ce qui autorise entre elles le texte d'un langage qui leur serait commun » (Foucault 1962, 230). Mais, et c'est remarquable, lorsqu'il lui faut se confronter, non plus à la folie en général, mais à la folie particulière de Hölderlin (subsumée sous la catégorie nosographique de la psychose), Foucault reprend mot pour mot l'analyse qu'en propose le psychanalyste qui guide ici Laplanche, soit Lacan[11]. Non content d'évoquer la constitution de l'individu en sujet divisé sous l'effet du signifiant – c'est-à-dire, aussi, son accès au langage, à l'altérité, au symbolique et à la culture, *à la condition que*, dans la dépendance « clivante » du Nom-du-père, il tombe sous le coup

de la Loi –, Foucault va pour conclure fondre sa propre terminologie dans celle de Lacan :

> L'ouverture du lyrisme dernier est l'ouverture même de la folie. La courbe dessinée par l'envol des dieux et celle, inverse, des hommes retournant à leur terre paternelle ne font qu'une même chose avec cette droite impitoyable qui dirige Hölderlin vers l'absence du Père, son langage vers la béance fondamentale du signifiant, le lyrisme vers le délire, son œuvre vers l'absence d'œuvre (Foucault 1962, 229)[12].

Selon Foucault, le raté de la métaphore paternelle – sa « forclusion » – dit donc la possibilité de l'œuvre lyrique d'Hölderlin comme sa condition d'impossibilité, la raison de son effondrement final dans la déraison. Pour autant – et c'est là un point qui gardera son importance pour toute critique de Lacan, y compris au-delà de Foucault on le verra –, à la différence de Lacan, Foucault insiste sur le fait que la catégorie d'absence d'œuvre n'est pas « une figure abstraite » : le rapport de la littérature et de la folie, au contraire, est selon lui « un *rapport historique* où notre culture doit s'interroger » (Foucault 1962, 226 ; je souligne).

Procédant en son point de départ à une historicisation (rapide et partielle) de la catégorie de sexualité, l'article que Foucault consacre un an plus tard à la pensée de Bataille continue cependant de se situer dans l'horizon de la pensée lacanienne, notamment de sa pensée de la loi et de la finitude : il ne s'agit pas encore d'en prendre l'exact contre-pied, ainsi que le fera une douzaine d'années plus tard le premier tome de l'*Histoire de la sexualité*. Mon hypothèse est que « Préface à la transgression » est une réécriture de l'article de Lacan « Kant avec Sade », ou au moins une réponse à ce dernier (les articles en question sont tous deux parus dans la revue *Critique*, à un numéro d'intervalle). Les deux textes s'inscrivent dans un même contexte conceptuel « juridico-discursif » : au centre se pose une Loi qui, comme limite, définit un interdit dont l'être repose sur l'essai de sa transgression. Ce schéma, qui s'éprouve d'abord dans l'élément du langage littéraire (avec Sade, chez Lacan, avec Sade puis Bataille, chez Foucault), sera présenté soit comme celui d'un mode d'être *historique* (spécifiquement moderne) de la sexualité, chez Foucault, soit comme celui du

désir et du fantasme *en général*, chez Lacan. À chaque fois rapporté à une même condition de possibilité, la critique kantienne, l'étude de ce schéma « juridico-discursif » se prolonge dans les deux cas en une réflexion sur la *dé-subjectivation* – et, corrélativement, sur la dés-objectivation –, en tant qu'elle correspond, pour le sujet désirant-discourant, à une « épreuve de la finitude » (Foucault 1963, 275). Sur une base commune, Foucault se singularise en opérant l'*historicisation* et la *radicalisation* du propos de Lacan.

Le point de départ de Lacan est l'analogie entre l'obéissance à la loi de la nature (Sade) et le respect de la loi morale (Kant). En effet, la maxime morale sadienne (le droit illimité à jouir du corps de l'autre) pourrait bien avoir une valeur morale universelle puisque « la forme de cette loi […] est aussi sa seule substance » et qu'elle suppose une « réjection radicale du pathologique » (Lacan 1963, 247). D'où l'analogie entre le Bien kantien et le mal sadien : il s'agit dans les deux cas d'un *assujettissement à la Loi*, soit dans le sens d'une constitution morale de soi, soit dans celui d'une dé-subjectivation amorale radicale. Il y a plus : l'absence chez Kant de tout *objet* phénoménal correspondant à la détermination de la volonté confère selon Lacan son « érotisme » à la seconde *Critique* (Lacan 1963, 246). Or l'objet du désir est précisément ce que fait apparaître Sade par la bouche du grand Autre libertin ; mais, ce faisant, c'est le *sujet* qu'il engloutit au point où Kant le conquiert :

> L'objet, nous l'avons montré dans l'expérience freudienne, l'objet du désir là où il se propose nu, n'est que la scorie d'un fantasme où le sujet ne revient pas de sa syncope […]. Il vacille de façon complémentaire au sujet, dans le cas général. C'est ce en quoi il est aussi insaisissable que selon Kant l'est l'objet de la Loi. Mais ici pointe le soupçon que ce rapprochement impose. La loi morale ne représente-t-elle pas le désir dans le cas où ce n'est plus le sujet, mais l'objet qui fait défaut ? (Lacan 1963, 259).

Si l'association de Kant et de Sade est étroite, il ne s'agit pas pour autant de les rabattre l'un sur l'autre. Kant « est le point tournant » d'une subversion éthique dont Sade constitue « le pas inaugural »[13]. Mais ce dernier dit aussi bien

« la vérité de la *Critique* » (Lacan 1963, 243-244) : c'est elle que *La Philosophie dans le boudoir* dévoile cruellement : « La bipolarité dont s'instaure la Loi morale n'est rien d'autre que cette refente du sujet qui s'opère de toute intervention du signifiant […]. En quoi la maxime sadienne est, de se prononcer de la bouche de l'Autre, plus honnête qu'à faire appel à la voix du dedans, puisqu'elle démasque la refente […] du sujet » (Lacan 1963, 248-249).

La vacillation conjointe du sujet et de l'objet – l'un est la « scorie » de la « syncope » de l'autre – permet à Lacan de préciser dans ses propres termes le rapport du sujet de l'inconscient et de l'objet cause de son désir, entendu que le désir n'est pas autre chose que la Loi, mais en tant que la Loi, dans son formalisme vide, n'apparaît jamais (« loi et le désir refoulé sont une seule et même chose », Lacan 1963, 261) : elle ne se signifie que par des tenants-lieux qui, limitant le désir dans le fantasme, le soutiennent. Il y va donc du désir comme expérience de la limite, expérience-limite dont la jouissance sadienne est au fond l'aveu le plus radical. Lacan pourra donc conclure sur une double critique, critique de l'autonomie du sujet moral kantien, acquise dans le sacrifice du désir, mais critique, aussi, de la souveraineté sadienne, laquelle, quoi qu'elle en dise, réaffirme bel et bien la Loi :

> En quoi se démontre d'un autre point de vue que le désir soit l'envers de la loi. Dans le fantasme sadien, on voit comment ils se soutiennent. Pour Sade on est toujours du même côté […]. C'est donc le triomphe de la vertu […]. Sade s'est donc arrêté là, au point où se noue le désir à la loi […]. L'apologie du crime ne le pousse qu'à l'aveu détourné de la Loi (Lacan 1963, 266-268).

Aussi, si la vérité de la morale kantienne est à chercher chez Sade, tout indique que la vérité du sadisme n'est autre que « l'éthique chrétienne » (Lacan 1963, 268). Dans ce cercle, on aura découvert l'essence limitée du désir du sujet qui, parce qu'il n'est que revers de la Loi, ne peut porter sur aucun objet. Ainsi le désir demeure-t-il désir du désir de l'Autre.

De façon analogue, Foucault fait du sadisme la vérité du kantisme. Il interroge en effet cette « expérience essentielle à notre culture depuis Kant et Sade – une expérience de la

finitude et de l'être, de la limite et de la transgression » avec pour ambition, rejoignant alors Bataille, « de la faire parler au creux même de la défaillance de son langage, là où précisément les mots lui manquent, où le sujet qui parle vient à s'évanouir » (Foucault 1963, 268-269 ; Lacan 1963, 252). Mais le rapport est inverse : « le pas inaugural » est ici le fait de Kant et « le point tournant » à chercher Sade. Si Kant est le premier qui force à penser le geste liant indissociablement la limite et le jeu de sa transgression, il n'en reste pas moins que c'est Sade qui permet d'assumer cette pensée hors des facilités anthropologico-dialectiques critiquées par Foucault. Voilà ce qu'il rend possible en plaçant « d'entrée de jeu » la sexualité dans un « ciel d'irréalité infinie », en lui donnant pour seule surface de déploiement l'être du langage dans sa violence et sa monotonie. Cette « expérience essentielle de notre culture » se reconnaît en effet d'abord dans l'expérience de la sexualité moderne, l'expérience de l'*érotisme* ; « de Sade à Freud », son émergence correspond à la découverte que la vérité de la sexualité ne peut plus être de nature, depuis qu'elle a été :

> Portée à la limite : limite de notre conscience, […] limite de la loi, […] limite de notre langage […]. Le langage de la sexualité […] nous a hissés jusqu'à une nuit où Dieu est absent […]. La mort de Dieu, en ôtant à notre expérience la limite de l'Illimité, la reconduit à une expérience où rien ne peut plus annoncer l'extériorité de l'être […]. Mais une telle expérience […] découvre comme son secret et sa lumière sa propre finitude, le règne illimité de la Limite, le vide de ce franchissement où elle défaille et fait défaut (Foucault 1963, 263-265).

Il s'agit donc pour Foucault d'historiciser une première fois la sexualité afin de comprendre sa signification spécifiquement moderne, et non de découvrir la structure du désir humain en général dans l'espace du fantasme et dans sa relation à la Loi. Par rapport à l'association lacanienne de Sade et de Kant, l'originalité de Foucault consiste alors à rapprocher Sade de la première *Critique* (relue par Heidegger, au titre d'une enquête sur l'être et la finitude) plutôt que de Kant critique de la raison pratique. Raison pour laquelle les conclusions de Foucault ne se superposent pas exactement à celles de Lacan. Certes, il relève lui aussi, à sa façon,

l'irréductible complicité de la limite et de la transgression. Le jeu conceptuel à partir duquel se réfléchit le rapport de la limite et de la transgression reste formellement le même : connivence – plutôt qu'opposition ou contradiction dialectique – de la transgression et de la loi posant l'interdit :

> La limite et la transgression se doivent l'une à l'autre la densité de leur être […]. La limite a-t-elle une existence véritable en dehors du geste qui glorieusement la traverse et la nie ? […] Et pourtant, […] vers quoi la transgression se déchaîne-t-elle, sinon vers ce qui l'enchaîne, vers la limite et ce qui s'y trouve enclos ? […] La transgression n'est donc pas à la limite comme le noir est au blanc, le défendu au permis […]. Elle lui est liée plutôt selon un rapport en vrille dont aucune effraction simple ne peut venir à bout (Foucault 1963, 265).

Rapporter Sade à Bataille, c'est penser la possibilité et les conséquences d'une transgression de la limite dans l'usage d'un langage transgressif, du côté d'une *expérience intérieure* (poésie, rire, érotisme) : ainsi Foucault, en inscrivant la théorie lacanienne du fantasme dans le cadre plus large d'une interrogation historique des rapports de la sexualité et du langage, opère-t-il dans les termes d'une logique de la limite et de la transgression la réécriture d'une réflexion sur l'assujettissement du désir à la loi. Mais, ce faisant, Foucault se donne en fait les moyens de réfléchir une expérience à laquelle Lacan, pour sa part, n'accordait pas de consistance. Car si, selon ce dernier, « ce qui s'éprouve, passé certaines limites, n'a rien à faire avec ce dont le désir se supporte dans le fantasme qui justement se constitue de ces limites » (Lacan 1963, 265), tout le problème de Foucault est justement de comprendre, à partir de Bataille, ce qui est en jeu *dans le passage même de cette limite*. Plutôt que de renvoyer Kant et Sade dos-à-dos, il cherchera dès lors à penser, dans les termes d'une expérience-limite des formes de la finitude dans le langage, une épreuve de soi dé-subjectivante et a-dialectique:

> Peut-être l'expérience de la transgression […] met-elle au jour ce rapport de la finitude à l'être, ce moment de la limite que la pensée anthropologique, depuis Kant, ne désignait que de loin et de l'extérieur, dans le langage de la dialectique […]. Peut-être définit-il l'espace d'une expérience où le sujet qui parle

> […] va à la rencontre de sa propre finitude et sous chaque mot se trouve renvoyé à sa propre mort (Foucault 1963, 275-277).

La possibilité d'un tel passage de la limite, qui n'est pas l'objet de Lacan, devient donc, à partir d'un dispositif conceptuel et textuel pourtant similaire, exactement celui de Foucault. Ce sont les conséquences extrêmes de ce passage que formule la dernière phrase du texte : « *Le geste qui franchit les limites touche l'absence même* » (Foucault 1963, 278)[14]. Autrement dit, la transgression littéraire éprouve ce que selon Lacan l'on ne retrouve jamais, *das Ding*, cette chose même dont nous allons dire quelques mots.

La question de la Loi selon Lacan

L'article de Lacan « Kant avec Sade » forme une synthèse ramassée des principaux développements que le séminaire sur *L'Éthique de la psychanalyse* consacrait à partir de ces auteurs au problème de la Loi. Or si la pensée lacanienne de la Loi s'élabore dans un premier temps sous l'autorité d'une sémiologie structurale d'inspiration lévi-straussienne, elle se verra peu à peu réintégrée – sans que ce second mouvement n'élimine le premier – dans un cadre plus large, davantage propre à Lacan, et dont le concept central est celui de « la Chose », élaboré dans *L'Éthique de la psychanalyse*[15]. Mais il est bien possible – je me borne ici à répéter une suggestion de Lyotard – que ce déplacement corresponde à une prise de liberté réelle à l'égard du structuralisme, tant il peut sembler que « la notion même d'une Chose ne paraît pas du tout structuraliste et fait référence au contraire à des motifs qui sont […] de l'ordre de Kafka, de Joyce, de Beckett[16] » (Brügger 1993, 145).

Repartons de ce moment fondateur de l'enseignement de Lacan qu'est le « Discours de Rome », en 1953. Il y est clairement avancé que l'ordre symbolique du *langage* est le vecteur décisif de l'humanisation du vivant humain naturel. C'est de cet ordre que relève « la Loi primordiale », l'interdit fondateur du lien social qui, « en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à la loi de l'accouplement » (et dont l'interdit frappant l'inceste est « le

pivot subjectif »). Dans ces conditions, c'est bien « dans le *nom du père* qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi » (Lacan 1953, 274-276). Au fondement de la Loi, le nom-du-père, comme fonction symbolique dans l'ordre du langage, transforme le besoin de l'individu en une demande articulée et le fait accéder au registre proprement humain du désir : un désir *fini*. Lacan le précisera une dizaine d'années plus tard, poser que « le désir est désir de désir, désir de l'Autre », c'est dire qu'il est « soumis à la Loi » ou, inversement, « que la Loi est au service du désir qu'elle institue par l'interdiction de l'inceste ». Autrement (et clairement) dit, c'est « l'assomption de la castration qui crée le manque dont s'institue le désir » (Lacan 1964b, 332). À partir de là, il devient possible de préciser le *fondement* linguistique-structural de cette proposition générale (le rôle du Signifiant) et, d'autre part, mais corrélativement, d'en saisir les dernières *conséquences*, au point de vue d'une anthropogenèse aux résonnances presque métaphysiques (le problème de la Chose).

Il faut admettre que le sujet du désir est bien divisé *d'origine* « par l'effet du langage », qu'il est ex-centré, et même extérieur à lui-même, tant il « n'est sujet que d'être assujettissement au champ de l'Autre » (Lacan 1990, 211). *Dans cet assujettissement à la Loi de l'Autre, si le sujet se découvre comme divisé, barré, c'est pour mieux rencontrer son désir, quoique comme manque*. Parce qu'il est fonction d'un interdit, on l'a vu, le désir se reconnaît d'abord comme une « fonction limitée », et c'est bien « dans le rapport à cette limite qu'il se soutient comme tel » (Lacan 1990, 39). Mais il est encore, plus profondément, désir de reconnaissance, et il doit comme tel être objectalement vide. Or cette lacune du désir est surtout la garantie que le sujet ne sera jamais aucun objet : si son désir devenait objet, le sujet pourrait devenir l'objet du désir de l'autre et perdrait ainsi la possibilité même d'être reconnu par l'autre comme *sujet*. C'est ce que Lacan retient de la leçon hégélo-kojévienne relative à la dialectique de la maîtrise et de la servitude[17] : elle explique la structure paradoxale du *désir* lacanien. Celui-ci peut se définir comme perte, ou comme deuil, mais comme perte d'un objet qui n'a jamais été là, et qui

ne sera pas davantage retrouvé quelque part, tant il est vrai que le désir n'était pas institué avant cette perte, qu'il n'était rien, et que c'est seulement parce qu'il est institué comme un rien, c'est-à-dire sous la condition de n'être aucune chose, qu'il est bel et bien désir (humain ou fini). Aussi bien le désir est désir d'un désir, comme tel désir d'un *sujet* : en tant que celui-ci est un appareil formel, le lieu où se recueillent les effets de l'inconscient et de sa structure langagière-symbolique ; en tant, d'autre part, que ce désir, comme néant, n'est qu'à la condition du ratage perpétuel de son *objet*.

La pensée structurale de Lacan s'élargit de la sorte aux dimensions d'une approche de l'*Abgrund* même, de la Chose. D'un côté, « Le désir […] est moins passion pure du signifié que pure action du signifiant » : son institution par la « coupure » symbolique du Signifiant, qui par le père dit la Loi, implique le « sacrifice » du « signifiant des signifiants », le phallus (Lacan 1958b, 106), autrement dit « l'assomption de la castration ». Il est aussi bien, du côté cette fois de la mère[18], distance perpétuelle, et à jamais incomblable, à une jouissance infinie qui étreindrait l'absolu :

> Ce à quoi il faut se tenir, c'est que la jouissance est interdite à qui parle comme tel, ou encore qu'elle ne puisse être dite qu'entre les lignes pour quiconque est sujet de la Loi, puisque la Loi se fonde sur cette interdiction même […]. Mais ce n'est pas la Loi elle-même qui barre l'accès du sujet à la jouissance, seulement fait-elle d'une barrière presque naturelle un sujet barré […]. C'est la seule indication de cette jouissance dans son infinitude qui comporte la marque de cette interdiction, et, pour constituer cette marque, implique un sacrifice : celui qui tient en un seul et même acte avec le choix de son symbole, le phallus (Lacan 1960, 302).

Avant que le séminaire *Encore* ne revienne longuement sur la question de la jouissance, en particulier féminine (en est-il d'autre ?), il appartiendra au séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* de rejouer et de nouer autour du concept de Chose, sur un ton anthropogénétique, les problèmes du ratage de l'objet et de la loi du signifiant :

> La *Ding* […] comme le premier extérieur, c'est ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet […]. Cet objet sera

> là quand toutes les conditions seront remplies, au bout du compte – bien entendu, il est clair que ce qu'il s'agit de retrouver ne peut pas être retrouvé. C'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel […]. Le monde freudien […] comporte que c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver. On le retrouve tout au plus comme regret[19] (Lacan 1986, 65).

Aussi peut-on maintenant assister au retour de Lévi-Strauss, mais profondément retravaillé en fonction des exigences de ce contexte conceptuel nouveau :

> Claude Lévi-Strauss confirme sans doute […] le caractère primordial de la Loi comme telle, à savoir l'introduction du signifiant et de sa combinatoire dans la nature humaine par l'intermédiaire des lois du mariage […]. C'est là que je veux vous arrêter. Ce que nous retrouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec *das Ding*, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme. C'est dans la mesure même où la fonction du principe de plaisir est faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste (Lacan 1986, 82).

Le sujet n'émerge qu'à la condition de s'assujettir à la Loi immémoriale au revers de laquelle se tient le désir comme néant, comme absence de cette Chose à l'égard de quoi la Loi, sous la fonction du Nom-du-Père, fait coupure. C'est dire que la coupure ou la séparation (dont le premier effet est l'émergence de l'objet *a*, symbole du manque, *i. e.* du phallus) est le seul point d'origine, et du sujet, et de son désir (comme lacune, comme béance, et du même coup comme désir du désir de l'Autre). Par conséquent, la Loi n'est pas la Chose, même si la Loi ne se profile que dans l'interdit qu'elle prononce à l'égard de la Chose, de même que la Chose n'est comme telle repérable nulle part ailleurs que dans cet interdit. En ce sens, on peut dire, selon une formule kojévienne, que la Loi est le meurtre de la Chose ; mais c'est poser, réciproquement, que le sujet de cette Loi, d'y découvrir son désir, est en tant seulement qu'il ne

coïncide pas – qu'il n'a jamais coïncidé, qu'il ne coïncidera jamais – avec la Chose ; est, en un mot, parce qu'il est mortel[20] :

> Moi, j'étais jadis vivant ; sans la Loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé, est venue de nouveau, alors que moi, j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé mener à la mort, car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort […]. Le rapport dialectique du désir et de la Loi fait notre désir ne flamber que dans un rapport à la Loi, par où il devient désir de mort (Lacan 1986, 101).

Ainsi aboutissons-nous au croisement d'une injonction paradoxale (« ne cède pas sur ton désir », en tant que celui est essentiellement désir de mort) *et* d'une Loi impossible mais nécessaire (nécessaire, parce qu'elle constitue l'ordre humain du désir ; mais impossible, puisque seulement donnée dans l'interdit dont elle frappe la Chose à jamais absente). On sait en outre que cette Loi symbolique ou formelle trouve à son principe le vide de tout contenu concret, mieux : que cette vacuité seule permet de la tenir comme tout à la fois nécessaire *et* impossible, de même que l'unique fondement du sujet selon Lacan ne pouvait correspondre qu'au lieu vide de sa dé-subjectivation, la mort. Or, et c'est ce qui doit retenir notre attention, sinon nous étonner, c'est *aussi* au lieu de ce croisement improbable que selon Lacan « commence » *l'éthique*, soit à ce moment « où le sujet […] est amené à découvrir la liaison profonde par quoi ce qui se présente pour lui comme loi est étroitement lié à la structure même du désir » (Lacan 1986, 91).

Un tel point de vue paraîtra sans doute moins surprenant si l'on se souvient de l'analyse de « l'éthique moderne » dans *Les Mots et les choses*. Car à quelle éthique pratique pourrait donc conduire l'analyse en question, sinon à l'exigence vide d'une transformation de soi par soi opérée dans le sens d'une pratique de dé-subjectivation plus ou moins égarante (ce qui me paraît être une bonne définition de la cure lacanienne *in concreto*) ? Sinon à l'impératif d'une confrontation du sujet à sa limite même, qui la démultiplie indéfiniment jusqu'à reconnaître, dans cette épreuve radicale de la finitude, le vide absolu sur lequel il s'érige ? Au reste ne se donne-t-on

par définition pas les moyens, dans ce registre, de questionner le contenu de la loi d'un point de vue normatif, ni de décider de sa valeur éventuelle – ni par suite de réfléchir les moyens et les fins selon lesquels il serait éventuellement possible et souhaitable de la modifier. Il s'agit plutôt de reconnaître dans sa généralité creuse le champ signifiant qu'elle définit à notre identité, et de s'y maintenir. « Si l'être vrai du sujet est dés-être, qu'importe qu'il dé-soit ainsi ou autrement ?[21] » (Castoriadis 2002b, 97). Je soutiens donc que, tout comme Foucault, Lacan retrouve les limites mêmes de l'éthique moderne, pour les porter à leur comble, et sans doute en les exacerbant encore d'un cran, conformément à l'exigence poiético-praxique qui singularise son enseignement[22].

L'intérêt de l'éthique lacanienne de la psychanalyse n'est évidemment pas contestable du point de vue de la clinique psychanalytique, tout particulièrement si on la met en balance avec le rôle socialement normalisateur que celle-ci endosse encore trop souvent (*ego-psychology*), un rôle qui était déjà, Althusser y a plusieurs fois insisté, la première cible de Lacan (pour ne rien dire des nuisibles entreprises cognitivo-comportementalistes). En revanche, l'intérêt politique de cette pensée, son importance du point de vue d'une critique sociale radicale, doit certainement être relativisée. Aussi bien s'expose-t-elle à diverses critiques, chez Foucault, et au-delà.

La mise en question de la Loi selon Foucault

La principale pièce à verser au dossier de la critique foucaldienne de Lacan est à chercher dans *La Volonté de savoir*, publié en 1976. Rappelons que le projet du livre est d'interroger « la production même de la sexualité » au titre de « dispositif historique », bref d'historiciser une notion qui nous semble aller de soi tant elle semble se référer à un donné naturel. En bon nominaliste (ou constructiviste), Foucault tentera donc de montrer qu'il n'y a là pas plus qu'ailleurs de donné originaire, plutôt des dispositifs pratiques et discursifs matériels dont l'effet le plus remarquable est de nous laisser entendre qu'il y aurait, de toute éternité, du donné. Ce que nous vivons comme « sexualité » n'est en fait que le produit d'un dispositif normatif

particulier qui code, dans une direction déterminée (l'injonction à tout dire du sexe), le rapport que nous entretenons à nous-mêmes, aux plaisirs de notre corps. C'est en somme « le dispositif de sexualité qui, dans ses différentes stratégies, met en place cette idée "du sexe" » – idée dont on pourra dès lors réclamer, en toute méconnaissance de cause, la libération (Foucault 2002, 139 et 203).

Foucault ne ferraille pas uniquement dans ce travail avec les contempteurs de la « répression sexuelle » (Reich) et avec les thuriféraires des « productions désirantes » (Deleuze-Guattari) : sans jamais le nommer, il vise aussi Lacan. Son premier geste – et c'est notamment la raison pour laquelle ce livre est bien une « archéologie de la psychanalyse » (Foucault 2002, 179) – est alors de montrer que l'enseignement de Lacan, loin de toucher à une improbable vérité du sexe en général, appartient lui-même au « dispositif moderne de sexualité ». Ce dispositif définit en fait la condition et les limites de sa tentative :

> Selon des cercles de plus en plus serrés, le projet d'une science du sujet s'est mis à graviter autour de la question du sexe. La causalité dans le sujet, l'inconscient du sujet, la vérité du sujet dans l'autre qui sait, le savoir en lui de ce qu'il ne sait pas lui-même, tout cela a trouvé à se déployer dans le discours du sexe. Non point, cependant, en raison de quelque propriété naturelle inhérente au sexe lui-même, mais en fonction des tactiques de pouvoir qui sont immanentes à ce discours (Foucault 2002, 94).

Il n'importe désormais plus à Foucault, ainsi que c'était le cas dans « Préface à la transgression », de suivre la conceptualité de Lacan afin de la radicaliser ; il s'agit au contraire de rendre compte des conditions historiques de possibilité de la tentative lacanienne afin de la dépasser. L'argument de Foucault est alors double. Il montre, d'une part, qu'une analyse discursive de la sexualité (par exemple menée en termes de « signifiant ») vise trop court en ce qu'elle ne remonte pas jusqu'aux déterminations proprement *pratiques* qui pèsent sur la sexualité et l'instituent en tant que « dispositif historique » ; il souligne d'autre part que le problème de la sexualité comme tel excède la dimension juridique de la Loi

symbolique, que cette dernière, pour tout dire, masque bien plutôt les *stratégies* politiques concrètes dont la sexualité est l'objet[23] (d'où la critique acerbe de Sade ou de Bataille qui traverse ces pages).

Il conviendra donc de suggérer non seulement que la pensée de Lacan ressortit à un registre « juridico-discursif », mais aussi indiquer les limites de cette pensée, et enfin proposer une alternative possible. Comme dans le passage suivant, Foucault peut alors marquer la spécificité d'un Lacan au sein même du dispositif moderne de sexualité :

> Que le sexe ne soit pas « réprimé », ce n'est pas en effet une assertion bien neuve. Il y a bon temps que des psychanalystes l'on dit. […] Il n'y aurait pas à imaginer que le désir est réprimé, pour la bonne raison que c'est la loi qui est constitutive du désir et du manque qui l'instaure. Le rapport de pouvoir serait déjà là où est le désir (Foucault 2002, 107).

Une fois admis que, par-delà leurs oppositions, les penseurs modernes de la sexualité partagent en fait le même présupposé épistémico-politique, soit cette dimension « juridico-discursive » qu'ils ne se donnent pas les moyens d'interroger[24], Foucault porte l'assaut contre l'ensemble de ces énoncés, et donc également contre ceux de Lacan :

> Le problème, ce n'est pas de savoir si le désir est bien étranger au pouvoir, s'il est antérieur à la loi comme on l'imagine ou si ce n'est point la loi au contraire qui le constitue. Là n'est pas le point. Que le désir soit ceci ou cela, de toute façon on continue à le concevoir par rapport à un pouvoir qui est toujours juridique et discursif – un pouvoir qui trouve son point central dans l'énonciation de la loi (Foucault 2002, 118).

Enfin, la position de Lacan désormais historiquement circonscrite, Foucault entend positivement s'y opposer de deux manières. D'abord *théoriquement* : Foucault définit en effet ici, en une première esquisse, les présupposés généraux d'une « analytique du pouvoir », d'une théorie critique du pouvoir qui, concrétisée en une série d'« enquêtes historiques », a pour maîtres mots « norme » et « stratégie » (à rebours d'une Loi formelle transcendante parce que symbolique) ; une telle analytique critique doit déboucher sur une critique pratique, en

ce qu'elle entend autoriser et favoriser un ensemble de stratégies réelles de contournement ou de retournement (eux-mêmes limités) de la sexualité comprise comme dispositif historique normalisateur (Foucault 2002, 121 sq.). Ensuite, *d'un point de vue plus directement pratique* encore, contre un concept du sujet où la *psyché* se constitue originairement à partir du désir comme manque et comme limite internes, on opposera, selon une formule floue et cependant restée fameuse, un appel éthique à la redécouverte tactique « des corps et des plaisirs » (Foucault 2002, 208).

Ce qui précède appelle une remarque conclusive plus générale quant au parcours de Foucault dans son rapport à Lacan. On voit que Foucault n'évoque plus ici la glorieuse épreuve d'une finitude qui, dans l'élément de l'être du langage, toucherait, par-delà la limite que pose la Loi, au vide intégral qui la fonde (la mort). Le schème, actif dans *La Volonté de savoir*, de rapports de pouvoir producteurs d'un champ de subjectivation auquel le sujet ne s'assujettit qu'à la condition d'y trouver les moyens de sa subjectivation rencontre en fait le cœur de la pensée lacanienne, quoique pour mieux s'en séparer. Certes, ici et là, le sujet est bien produit par et dans son rapport au régime normatif (réel) ou juridique (symbolique). Mais, comme le montre P. Macherey[25], cette *productivité* n'est plus chez Foucault négative (vecteur de production du sujet à la condition d'inscrire en lui la limite du désir comme manque). Parce que sa productivité s'effectue selon une causalité *immanente* – son existence devient contemporaine de ses effets –, la norme ne peut plus être simplement formelle, elle devient *réelle*, inscrite dans un *réseau concret* : le sujet qui s'en infère n'est dès lors plus à chercher ailleurs que dans les nœuds pratico-discursifs déterminés par ces normes lorsqu'il les reprend à son propre compte. De là qu'il n'y a chez Foucault ni de science ni même à proprement parler de théorie possibles du sujet (signifié par et dans les défilés de la *chaîne signifiante*).

Ni l'un ni l'autre : à partir mais au-delà de Foucault et de Lacan

Foucault *historicise* donc la pensée de Lacan : autrement dit, il la *critique*, en ce sens qu'il la situe, qu'il l'assigne à une position donnée relative à certaines limites historiques ; ce sont du reste ces limites – *i. e.* le dispositif historique de la sexualité, la « sexualité » comme dispositif typique de la modernité éthico-épistémique – qui selon Foucault rend au fond possible l'enseignement de Lacan, qui le rend pensable, qui lui permet de ne pas simplement apparaître comme une forme tératologique de l'histoire de la pensée. Aussi bien, Foucault laisse voir ici que les concepts volontiers présentés par Lacan comme *transhistoriques* – au premier rang desquels celui de Loi – sont eux-mêmes passibles d'une telle critique historique. Celle-ci devrait alors permettre de les *dé-formaliser* (de les matérialiser) en les rapportant aux conditions normatives effectives, toujours historiquement spécifiques, c'est-à-dire contingentes et transitoires, qui sont constitutives, en *tel* lieu de l'espace-temps social, de *tel* type de sujet. Ainsi la forme de la Loi se verrait-elle réduite en poudre, réduite à la poussière de la matérialité des gestes et du hasard des énoncés (nominalisme). Mais la voie historico-critique qui est celle Foucault cherche à délivrer une possibilité plus haute encore, la possibilité de penser la *modification réelle* de ces régimes normatifs et de leurs sujets. Issue du point de vue constructiviste (ou nominaliste) radical auquel il s'astreint, la thèse d'une productivité immanente de la norme permet on le voit de reprendre dans un sens plus directement *politique* la question de la « transgression » (que Foucault importe ici sous le vocable de « résistance ») : il s'agit bien de trouver une alternative à ce « vous êtes toujours déjà piégés » qui, selon la thèse du livre de 1976, apparaît comme la conséquence obligée d'une pensée logeant le désir au revers de la Loi. Or cette alternative, chez Foucault et au-delà, prend la forme d'une ambiguïté.

Peut-être tentera-t-on d'abord d'assumer ce constructivisme dans sa plus grande radicalité. On ne voit cependant pas, dans une telle perspective (« hyper-structurale »), comment parvenir à penser la possibilité et

l'effectivité de la transformation normative autrement que dans les termes d'un *ajustement* plus ou moins miraculeux entre un craquement interne à un régime normatif donné et la *saisie*, au lieu de cet écart, d'un sujet qui, pour lui correspondre, s'y subjectivera à nouveaux frais. Cependant – c'est l'ambiguïté annoncée –, il est aussi fort possible qu'un tel constructivisme en vienne par essence à s'auto-relativiser de lui-même (Haber 2006, 1-35). C'est dire qu'il repose toujours, en dernière instance, sur un appel plus ou moins masqué à la productivité vitale qui habiterait, en tant qu'être naturel, le sujet humain en général. On retrouve alors ce que le nominalisme radical se faisait gloire d'évacuer – tel « résidu » qui, dans le corps ou dans la *psyché*, parce qu'il ne plie jamais, apparaît comme l'unique lieu possible à partir duquel envisager la « résistance » –, ce caillou qu'il retrouve en fait toujours sur son chemin, à moins peut-être d'aller jusqu'au bout de celui-ci, mais au prix, alors, de découvrir qu'il n'est qu'une impasse.

En somme, selon cette dernière vue, l'historicisation critique du champ symbolique débouche paradoxalement sur ce que la dimension « formalisante » de l'interprétation lacanienne de la loi et du sujet du désir éliminait absolument : la tentation naturaliste ou vitaliste. Lacan, ici, nous conseillerait donc d'abandonner Foucault. On pressent d'autre part que l'affirmation de la « pureté » formelle du champ symbolique, qui garantit l'originarité de la division du sujet, indique une voie possible pour échapper aux jeux du redoublement empirico-transcendantal définitoire du concept moderne d'homme ; or si Foucault en opérait la critique, peut-être les exacerbait-il davantage qu'il ne s'en exceptait. Mais il est tout aussi possible que Lacan, tout en radicalisant la dimension praxique de cette critique foucaldienne (la psychanalyse comme contre-science, *i. e.* discours-praxis), exagérerait pour son propre compte les limites de « l'éthique moderne ». Le problème de départ s'est donc transformé en cours de route, et la question devient de savoir si le *formalisme pratique* qui est celui de Lacan conduit nécessairement ou non à la découverte d'un piège qui, toujours déjà, se refermerait sur le sujet de la loi en tant que sujet du désir – Foucault nous conseillant alors de laisser Lacan à ce

point. Tranchons : à partir de Foucault et de Lacan : ni l'un ni l'autre !

Au-delà, donc, de ces deux auteurs, demeurent à mon sens deux possibilités. *Soit*, choisissant d'assumer le résidu naturaliste identifié plus haut, on tentera de se donner les moyens de penser la possibilité d'un *branchage* de la loi symbolique sur la productivité immanente de normes historico-naturelles (la normativité vitale au sens d'un Canguilhem) : celles-ci fondant celle-là, elles pourraient aussi bien fonder la possibilité de son renouvellement. *Soit* on assume que la forme générale de la Loi, si elle doit bien être posée comme impossible et nécessaire, n'en doit pas moins être envisagée en tant que *production historique humaine* : si bien que sa transformation éventuelle devient entièrement le fait d'une *transformation voulue* (consciente et collective) de l'histoire par son sujet.

Notons que les deux perspectives ne s'excluent pas forcément. Ne pourrait-on ainsi soutenir que le sujet (historico-naturel) est sujet d'une transformation *historique* qui fait consciemment fond sur les exigences, en lui, de valeurs et de normes immanentes à la *nature* elle-même ? Je n'irai pas plus loin dans cette direction. Il importe plutôt de redire que si la perspective historique de Foucault opère une critique positive du caractère « inaltérable et séparé » de la Loi lacanienne, elle retrouve pour son propre compte les limites de la pensée éthico-politique moderne, limites qui au demeurant sont aussi celles de l'éthique lacanienne. Ainsi, si la transcendance de la Loi symbolique laisse inentamée la question de sa transformation pratique possible, la pensée de la productivité immanente de la norme ne permet pas de spécifier l'idée d'une « résistance » (ni, *a fortiori*, celles de « liberté » et d'« autonomie ») au-delà d'une injonction vide de tout contenu, non finalisée et partielle ; elle n'autorise surtout pas à penser cette transformation en termes de création radicale. De Foucault à Lacan, on diagnostiquera au total une sorte d'*antinomie* : si la formalisation radicale de l'instance subjective met un cran d'arrêt au redoublement empirico-transcendantal, c'est au prix de payer son tribut a-critique à une dimension transhistorique ; la *conciliation* est alors seulement négative : nos deux auteurs se rejoignent en un

même point, négatif, l'identique limite de leurs pensées éthico-politiques.

S'il demeure donc difficile, sinon impossible, de réfléchir à partir de Lacan la possibilité et la nécessité de la destruction de *telle* loi historique et, corrélativement, les modalités de l'institution pratique et collective d'une *toute autre* loi, *dont le nom ne serait pas forcément celui du Père*[26] – or voilà à mon sens un acte politique qui nous requiert impérieusement aujourd'hui –, il n'est pas non plus certain que Foucault, même à partir de ses derniers travaux[27], nous permettent sur ce point d'avancer d'un pas. S'éprouvent ici les limites symétriques de deux discours critiques portant à jamais, pour le meilleur et pour le pire, la marque de leurs conditions de possibilité théoriques ou discursive, proche (structuralisme) et lointaine (la critique moderne, et l'impossible morale qui s'en infère). Mais, et plus gravement, ces deux discours portent la marque d'un aveuglement prolongé face au problème réellement décisif, celui des conditions de possibilité d'une *praxis* transformatrice *collective* capable d'instituer un renouvellement créateur des normes et des valeurs fondatrices de l'être en commun. Ce problème est exactement celui qu'a à affronter, aujourd'hui, la *critique sociale*, *i. e.* la *politique radicale d'émancipation*. Or il n'est pas impossible que celle-ci doive s'appuyer sur les acquis d'une *anthropologie philosophique* capable *à la fois* de faire fond sur les acquis de la critique foucaldo-lacanienne de l'anthropologie philosophique « moderne » *et* d'en opérer la critique décapante.

En guise de conclusion, je juxtaposerai deux longues citations, deux exemples de discours critiques qui (en dépit des difficultés spécifiques qu'ils soulèvent) me semblent œuvrer dans cette perspective exacte, c'est-à-dire aussi celle dans laquelle entend se placer le présent essai. Voyez par exemple comment Bourdieu, soucieux de procéder à une étude proprement « matérialiste de l'économie des biens symboliques » (Bourdieu 2002, 13), envisage, mais en l'historicisant radicalement, le problème que Lacan situait au fondement de sa dialectique de la loi et du Désir, soit le tabou de l'inceste :

> C'est dans la logique de l'économie des échanges symboliques, […] dans la construction sociale des relations de parenté et du mariage qui assigne aux femmes leur statut social d'objets d'échange définis conformément aux intérêts masculins et voués à contribuer ainsi à la reproduction du capital symbolique des hommes, que réside l'explication du primat accordé à la masculinité dans les taxinomies culturelles. Le tabou de l'inceste […] est corrélatif de l'institution de la violence par laquelle les femmes sont niées en tant que sujets de l'échange et de l'alliance qui s'instaurent à travers elles, mais en les réduisant à l'état d'objet ou, mieux, d'*instruments symboliques* de la politique masculine : étant vouées à circuler comme des signes fiduciaires et à instituer ainsi des relations entre les hommes, elles sont réduites au statut d'instruments de production ou de reproduction du capital symbolique et social […]. La lecture strictement sémiologique, qui, concevant l'échange des femmes comme rapport de communication, occulte la dimension *politique* de la transaction matrimoniale (Bourdieu 2002, 66-67).

Il est aussi vrai que Bourdieu n'ignorait pas que le « risque », même pour « l'analyste le mieux averti » – « un Lacan même », écrit-il –, demeure « de puiser sans le savoir dans un inconscient impensé les instruments de pensée qu'il emploie pour tenter de penser l'inconscient » (Bourdieu 2002, 156[28]). Dans un sens analogue, voyez maintenant ceci :

> La société *n'est pas* une famille élargie et ne peut être ni pensée, ni agie à partir d'un modèle […] de la famille : la famille n'est que comme « partie » de l'institution de la société, et n'est jamais que comme *telle* famille, « partie » de *telle* institution effective de la société. […] Et rien n'est changé à cette surdité par la simple référence à la « loi » ou au « symbolique » qui ne visent, en fait, qu'à l'élimination de la société comme *effective* (collectivité réelle définie/indéfinie, « nommée » et anonyme, instituée dans et par *telle* institution spécifique) et comme *instituante* (créatrice de son institution, qu'elle le sache ou non). La « Loi » et le « symbolique » (de même que l'idée de « structure » en ethnologie et sociologie) effacent la société instituante et réduisent la société instituée en collection de règles mortes, soit Règles de la Mort, face auxquelles le sujet *doit* (pour être « structuré ») se plonger dans la passivité (Castoriadis, 2002b, 137[29]).

La volonté d'une historicisation critique intégrale ne conduit donc pas forcément à une pensée éthico-politique réputant nul et non avenu le problème qu'elle ne s'était en fait jamais donné les moyens de poser, le problème de *la transformation lucidement voulue par une collectivité des valeurs les plus fondamentales de notre monde social-historique*. Il ne m'appartient pas de juger ici des présupposés de la critique de Lacan qu'élabore Castoriadis ni, d'ailleurs, de soumettre la pensée politique de Castoriadis à la juste critique qu'elle réclame. Pour autant, face aux irritants tours de passe-passe d'une « critique » qui apparaîtra d'autant plus « pratique » qu'elle demeurera essentiellement verbale, le prosaïsme philosophique d'un Castoriadis peut être revigorant. Aussi rappellerais-je pour finir avec lui que l'activité politique est avant tout la création durable, collective et réfléchie, d'un régime normatif nouveau, étayé sur des valeurs et des finalités elles-mêmes choisies et voulues par une collectivité donnée.

NOTES

[1] Ainsi Castoriadis définit-il la psychanalyse comme « autotransformation » et « *activité pratico-poiétique* » (par opposition à la philosophie : voir Castoriadis 2002, 46 et 71), tandis que Lukács souligne pour sa part que « pour conquérir les conditions sociales de la liberté réelle, il faut livrer des batailles au cours desquelles ne disparaîtront pas seulement la société actuelle, mais aussi le type humain produit par cette société », tentative qui suppose, circulairement, « *l'engagement actif de l'ensemble de la personnalité* » (Lukács 2010, 355 et 360).

[2] C'est sur un tel présupposé que repose par exemple la lecture magistrale de la philosophie moderne, retracée à partir du *discours* kantien, que propose Lebrun dans *Kant et la fin de la métaphysique*.

[3] À la page suivante, Lacan poursuit : « C'est le corps parlant en tant qu'il ne peut réussir à se reproduire que grâce à un malentendu de sa jouissance. C'est dire qu'il ne se reproduit que grâce à un ratage de ce qu'il veut dire, car ce qu'il veut dire […] c'est sa jouissance effective. Et c'est à la rater qu'il se reproduit – c'est-à-dire à baiser » (Lacan 1975 : 109).

[4] Un problème plus général apparaît à l'arrière-plan de tout ceci : celui de l'utilité éventuelle de la « théorie du sujet » lacanienne (Foucault 1981, 1023) du point de vue de la réflexion critique proposée par Foucault de ce même concept. L'originarité absolue de la division du sujet (son ex-centrement), son caractère essentiellement formel (il est le site d'un effet langagier ou symbolique, un effet du signifiant, lequel représente le sujet pour un autre signifiant, etc.) et, par suite, le caractère dérivé, second, du centrage dans l'image spéculaire du moi, permet peut-être bien d'esquiver les apories du thème empirico-transcendantal moderne, l'indéfini redoublement du droit par le fait dénoncé par Foucault d'un

point de vue épistémique, mais auquel Foucault lui-même n'échappe peut-être pas tout à fait (c'est en tout cas la thèse du livre, à la fois vrai et faux, de B. Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*). Le problème est en fait de savoir quel concept du *sujet* permettrait de récupérer le concept moderne de la *finitude* hors de son recentrage théorico-anthropologique (objet d'une « analytique », la finitude se voit alors convertie, selon la thèse de *Les Mots et les choses*, en fondement de nouvelles certitudes épistémico-morales), en le rapportant plutôt à celui de *praxis* transformatrice éthico-politique. C'est *seulement* à ce niveau que peut être posé le problème d'une « critique psychanalytique de Foucault » (Butler 2002, 140).

[5] On trouvera une recherche exhaustive sur ce sujet dans un texte de J. Lagrange, « Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault », republié dans la revue *Incidences 4-5*, 2008-2009.

[6] Où Lacan écrit clairement : « Dans le terme de sujet […] nous ne désignons pas le substrat vivant […], ni aucune sorte de substance […], mais le sujet cartésien, qui apparaît au moment où le doute se reconnaît comme certitude – à ceci près que, par notre abord, les assises de ce sujet se révèlent bien plus larges, mais du même coup bien plus serves, quant à la certitude qu'il rate. C'est là ce qu'est l'inconscient ».

[7] Sur le lieu de la bordure qui singularise la position de Foucault *à l'égard de sa propre* épistémè : « L'analyse de l'archive comporte donc une région privilégiée : […] c'est la bordure du temps qui entoure notre présent […] ; c'est ce qui, hors de nous, nous délimite. La description de l'archive déploie ses possibilités […] à partir de discours qui viennent de cesser justement d'être les nôtres ; son seuil d'existence est instauré par la coupure qui nous sépare de ce que nous ne pouvons plus dire […] ; son lieu, c'est l'écart de nos propres pratiques discursives » (Foucault 2008, 179-180).

[8] Pour une intervention de Lacan sur le problème du « retour à Freud », voir Foucault 1969, 848. On peut penser que le statut de « fondateur de discursivité » est redevable de la dimension plus ou moins « pratique » (au sens développé au point précédent, et toujours en rapport avec les formes fondamentales de la finitude) dont se soutient le discours en question, de *l'épreuve pratique de la finitude qu'il propose*. De là, d'une part, que Kant ne soit pas évoqué dans ce contexte par Foucault ; de là également la position qui est celle de Foucault au regard de sa propre *épistémè* (liminaire plutôt que fondatrice, selon l'analyse de *L'Archéologie du savoir*). C'est cette position liminaire qui détermine en dernière analyse la teneur de sa propre proposition éthico-politique, sur fond de ce que *Les Mots et les choses* nomme « l'éthique moderne ». Foucault reprend à son compte les apories de l'éthique moderne (par exemple, selon lui, celle de Freud), mais, conformément à sa situation historique (à la bordure externe de cette *épistémè*), il les porte à leur comble, il les exacerbe (d'où les « limites » de sa pensée énumérées plus haut), et tout porte à croire que la pensée éthico-politique de Lacan relève d'un geste (ou d'une tension) analogue.

[9] Foucault précise en note qu'à l'intersection de l'éthique ancienne et moderne « le moment kantien fait charnière : c'est la découverte que le sujet, parce qu'il est raisonnable, se donne à lui-même sa propre loi, qui est universelle ». Autrement dit, « l'éthique ainsi fondée devient […] *purement formelle, vide de*

tout contenu » (Lukács 2010, 159). La position « charnière » de Kant est analogue à celle de Foucault.

[10] « Découverte d'un langage se taisant dans sa superposition à lui-même, la folie ne manifeste ni ne raconte la naissance d'une œuvre […] ; elle désigne la forme vide d'où vient cette œuvre, c'est-à-dire le lieu d'où elle ne cesse d'être absente […]. Là […] se dévoile l'incompatibilité gémellaire de l'œuvre et de la folie ; c'est le point aveugle de leur possibilité à chacune et de leur exclusion mutuelle. Mais, depuis Raymond Roussel, depuis Artaud, c'est aussi bien le lieu d'où s'approche le langage de la littérature » (Foucault 1964, 447). La fin de *Les Mots et les choses* associe selon un même ton prophétique Artaud et Roussel (la littérature moderne, « l'expérience littéraire ») et la psychanalyse : l'existence de ces procédures de pensée est chargée d'administrer la preuve que s'effondre le dispositif anthropologique qui clôturait sur elle-même l'*épistémè* moderne. La « forme vide » évoquée ici est alors le lieu d'où émergent, « en leur vivacité empirique », « les formes fondamentales de la finitude ». Leur épreuve historico-critique (Foucault), ou analytique (Lacan), épreuve d'abord et essentiellement, dans les deux cas, *dé-subjectivante*, est la formule à laquelle s'ordonne chez ces deux auteurs l'idée même d'une *praxis* transformatrice de soi.

[11] Comparons ces deux textes : « Nous enseignons suivant Freud que l'Autre est le lieu de cette mémoire qu'il a découverte sous le nom d'inconscient, mémoire qu'il considère comme l'objet d'une question restée ouverte en tant qu'elle conditionne l'indestructibilité de certains désirs. À cette question nous répondrons par la conception de la chaine signifiante, en tant qu'une fois inaugurée par la symbolisation primordiale […], cette chaine se développe selon des liaisons logiques dont la prise sur ce qui est à signifier, à savoir l'être de l'étant, s'exerce par les effets de signifiant, décrits par nous comme métaphore et métonymie. C'est dans un accident de ce registre et de ce qui s'y accomplit, à savoir la forclusion du Nom-du-Père à la place de l'Autre, et dans l'échec de la métaphore paternelle que nous désignons le défaut qui donne à la psychose sa condition essentielle, avec la structure qui la sépare de la névrose » (Lacan 1958, 53) ; « Les préfixations et suffixations allemandes […] distribuent sur des modes distincts ces formes de l'absence, de la lacune, de l'écart qui, dans la psychose, concernent surtout l'image du Père et les armes de la virilité […]. Le père est alors celui qui sépare, c'est-à-dire qui protège quand, prononçant la Loi, il noue […] le rapport […] du signifiant au signifié à partir duquel va se faire non seulement l'édification du langage mais aussi le rejet et la symbolisation du refoulé […]. Pouvoir dire qu'il manque, qu'il est haï […], suppose qu'il n'est pas d'entrée de jeu "forclos", comme dit Lacan, qu'en sa place ne s'ouvre pas une béance absolue. Cette absence du Père, que manifeste, en s'y précipitant, la psychose, […] porte […] sur le registre […] du signifiant. Le "non" par lequel s'ouvre cette béance n'indique pas que le nom du père est resté sans titulaire réel, mais que le père n'a jamais accédé à sa propre nomination, qu'est restée vide cette place du signifiant par lequel le père se nomme et par lequel, selon la Loi, il nomme » (Foucault 1962, 227-228).

[12] Hölderlin est évoqué ailleurs, en lien direct avec la problématique moderne de la finitude : l'« expérience médicale est […] apparentée à une expérience lyrique qui a cherché son langage de Hölderlin à Rilke. Cette expérience

qu'inaugure le XVIII[e] siècle et à laquelle nous n'avons pas encore échappé, est liée à une mise au jour des formes de la finitude, dont la mort est sans doute la plus menaçante, mais aussi la plus pleine. […] Après Empédocle, le monde sera placé sous le signe de la finitude, dans cet entre-deux sans conciliation où règne la Loi, la dure loi de la limite » (Foucault 2003, 202). Encore ailleurs, mais au même moment, cette « forme pleine » de la finitude est mise en rapport avec une « défaillance souveraine et centrale » du langage, « l'angoisse du signifiant » dont témoigne l'expérience de Roussel : « C'est de ce vide aussi qu'Artaud voulait s'approcher, dans son œuvre, mais dont il ne cessait d'être écarté : écarté par lui de son œuvre, mais aussi de lui par son œuvre […]. Il est l'espace du langage de Roussel, le vide d'où il parle, l'absence par laquelle l'œuvre et la folie communiquent et s'excluent. […] Il s'agit de la carence des mots qui sont moins nombreux que les choses qu'ils désignent […]. […] Le langage ne parle qu'à partir du manque qui lui est essentiel. […] Et par là, en cet écart essentiel, […] la mort fait entendre l'étrange promesse que le langage ne se répétera plus, mais qu'il pourra sans fin répéter ce qui n'est plus » (Foucault 1992, 207-210).

[13] « Le droit à la jouissance s'il était reconnu, reléguerait dans une ère dès lors périmée, la domination du principe de plaisir. À l'énoncer, Sade fait glisser pour chacun d'une fracture imperceptible l'axe ancien de l'éthique ; qui n'est rien d'autre que l'égoïsme du bonheur. Dont on ne peut dire que toute référence en soit éteinte chez Kant » (Lacan 1963, 264). Pour une autre association, épistémique celle-ci, de « Kant avec Sade » autour du « seuil de notre modernité » voir Foucault 2004, 255.

[14] Chez Foucault comme chez Lacan, la question de la Loi et de sa transgression renvoie donc plus profondément au thème de l'absence, de la béance. La notion de « bord » (déclinaison du concept de limite) permet de lier l'ensemble. Elle renvoie, chez Foucault, à sa propre position épistémique (cf., *supra*, l'analyse de Derrida) ; on voit ici qu'elle apparaît d'abord lors de son investigation littéraire (elle dit l'épreuve langagière des formes de la finitude). Chez ce lecteur de Kojève qu'est resté Lacan – *i. e.* pour une pensée du désir élaborée en termes de finitude (de manque) et de reconnaissance (du désir de l'autre) –, la question de la béance et de la limite (du trou et du bord, cf. la métaphore de « l'anneau d'or » qui résume le « dualisme ontologique », ou mieux : temporel, de Kojève (Kojève 1997, 486-487 ; Pirotte 2005, 56 sq.)) indique toujours que *le désir est le lieu de la vérité pour autant qu'il demeure pur désir de rien*, qu'il se fait reconnaître, en dernière analyse, comme désir de mort (le désir ne peut être aucun objet s'il est désir de reconnaissance de la part du sujet, *i. e.* désir du désir de l'autre). C'est parce que le désir doit cependant s'incarner (quitte à ne s'incarner que dans un ratage perpétuel de son objet : c'est un tel ratage qui rend du reste possible le rapport sexuel humain, comme « non-rapport ») qu'il trouvera le lieu de sa causation, non pas, immédiatement, dans le signifiant des signifiants, le phallus, mais, médiatement, *via* l'objet *a*, « pour y éprouver la structure du bord dans sa fonction de limite » (Lacan poursuit : « Nous y reconnaîtrons ce que Freud appelle *Ichspaltung* ou refente du sujet, et saisirons pourquoi […] il la fonde dans une refente non du sujet, mais de l'objet (phallique nommément) » (Lacan 1964, 322)). Bref, l'objet *a* est bien ce « *trou dont il est lui-même le*

bord » (Borch-Jacobsen 1995, 273-274). La triade dé-subjectivation/finitude/vérité (comme altérité), convoquée dès les études littéraires de Foucault, fait le socle de son rapport à Lacan. Dans cette perspective, il faudrait revenir au thème de la *parrêsia* cynique exploré par le dernier Foucault, à l'idée d'un courageux dire-vrai qui est épreuve dé-subjectivante du risque de la mort, et où la vérité ne se dit que dans la forme de l'altérité.

[15] On comparera Lacan 1963, par ex. p. 265 et Lacan 1986, notam. p. 129 sq.

[16] Beckett est une figure importante de la première partie (« structuraliste-littéraire ») du parcours de Foucault, en rapport avec l'idée de dé-subjectivation (Foucault 1969, 817). On sait que celle-ci se complètera plus tard d'une pensée positive de la subjectivation (de l'« absence d'œuvre » à « la vie comme œuvre d'art » : du sublime au beau). L'itinéraire de Foucault dessine ainsi une courbe symétrique et inverse par rapport à celui Lacan : comme en témoigne la promotion toujours plus accrue de la catégorie de Réel, ce dernier paraît de plus en plus fasciné, absorbé par l'Innommable, au contraire de Foucault.

[17] « Désirer le désir d'un autre, c'est donc […] désirer que la valeur que je suis ou que je "représente" soit la valeur désirée par cet autre : […], je veux qu'il me "reconnaisse" comme une valeur autonome. Autrement dit, tout Désir humain, anthropogène, générateur de la conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la "reconnaissance" » (Kojève, 1997, 14).

[18] « Tout le développement de la psychanalyse le confirme […], tout ce qui se développe au niveau de l'interpsychologie enfant-mère […] n'est qu'un immense développement du caractère essentiel de la chose maternelle, de la mère, en tant qu'elle occupe la place de cette chose, de *das Ding*. Tout le monde sait que le corrélatif en est ce désir de l'inceste qui est la grande trouvaille de Freud » (Lacan 1986, 82).

[19] On pense à *l'Éthique* de Spinoza – dont Lacan était grand lecteur – Livre 3, Prop. XXXVI : « Qui se rappelle une chose où il a pris plaisir une fois désire en être maître dans les mêmes circonstances que la première fois où il y prit plaisir », Cor. : « Si donc il vient à découvrir que manque une de ces circonstances, l'amant sera triste », Sc. : « Cette Tristesse, en tant qu'elle regarde l'absence de ce que nous aimons, s'appelle regret ».

[20] Pour « l'expérience analytique », le point décisif est « la recherche par le sujet, non du complément sexuel, mais de la part à jamais perdue de lui-même, qui est constituée du fait qu'il n'est qu'un vivant sexué, et qu'il n'est plus immortel » (Lacan 1990, 229).

[21] « Objet de l'activité analytique : la transformation du sujet. Mais *quelle* transformation ? Toute transformation pose les questions du vers *quoi* et *comment* » (Castoriadis 2002b, 150).

[22] « L'œuvre du psychanalyste […] exige une longue ascèse subjective, et qui ne sera jamais interrompue, la fin de l'analyse didactique elle-même n'étant pas séparable de l'engagement du sujet dans sa pratique » (Lacan 1953, 319).

[23] Je suis ici la présentation commode de F. Taylan dans son article « Les stratégies de la psyché de Foucault à Butler », article repris dans le numéro déjà évoqué d'*Incidences*.

[24] « C'est cette conception qui commande aussi bien la thématique de la répression que la théorie de la loi constitutive du désir […]. L'une et l'autre ont recours à une représentation commune du pouvoir qui, selon l'usage qu'on en fait et la position qu'on lui reconnaît à l'égard du désir, mène à deux conséquences opposées : soit à la promesse d'une "libération" si le pouvoir n'a plus sur le désir qu'une prise extérieure, soit, s'il est constitutif du désir lui-même, à l'affirmation : vous êtes toujours déjà piégés » (Foucault 2002, 109).

[25] « Ce que Foucault reproche à la psychanalyse, […] c'est justement d'avoir reconduit à sa manière le grand mythe des origines, en le rapportant à la loi elle-même, et en constituant celle-ci comme une essence inaltérable et séparée : comme si la norme avait une valeur en soi […] ; comme si sa vérité se tenait en deçà de ses effets » (Macherey 2009, 82 sq. ici 90).

[26] Pour une forte critique du discours de Lacan, mais malheureusement elle-même intra-discursive ou formelle, voir Derrida 2002, 112 sq.

[27] Il faudrait réinterroger dans cette perspective la reprise, limitée, de la thématique de la Loi (sous le nom de « code ») au sein des études éthiques de Foucault (l'*êthos* reste fonction d'un *éthos* qu'il a précisément à subjectiver) et, plus particulièrement, le rapport aux normes naturelles de l'*êthos* cynique (qui rejoint, à bien des égards, le radicalisme des études littéraires). Mais la difficulté reste à mon avis entière, tant il est vrai que la question des conditions collectives d'une transformation finalisée n'y est pas davantage traitée par Foucault.

[28] Dans le même sens : « Mais je voudrais seulement rappeler l'affirmation complémentaire que le psychanalyste passe sous silence : le désir se manifeste seulement, en chaque champ […], sous la forme spécifique que ce champ lui assigne à un moment donné du temps » (Bourdieu 1998, 1102). La critique n'empêchera pas Bourdieu de définir toujours davantage sa méthode comme une « socio-analyse ».

[29] Dans un sens identique : « Si la relation du sujet à la société est disloquée entre une relation à des petits autres "réels" qui ne sont jamais que des points d'appui branlants pour la mise en acte de sa phantasmatisation, et sa soumission "structurante" à un système "symbolique" et à une "Loi" dont on ne sait jamais quel est le statut (la "Loi" n'existe jamais que comme loi effective, institution social-historique donnée […] ; confrontés à ce fait, les lacaniens glissent aussitôt vers une "Loi" qui n'est jamais aucune loi effective, mais le simple réquisit transcendantal d'une loi en général), le sujet ne peut être que renvoyé simultanément à sa solitude […] et à sa passivité face à la "Loi", et aussi au "maître" » (Castoriadis 2002b, 100).

RÉFÉRENCES

Borch-Jacobsen, Mikkel. 1995 [1990]. *Lacan. Le Maître absolu*. Paris : Champs Flammarion.

Bourdieu, Pierre. 2002 [1998]. *La Domination masculine*. Paris : Seuil.

Bourdieu, Pierre (dir.). 1998 [1993]. *La Misère du monde*. Paris : Seuil.

Brügger, Niels. 1993. « Examen oral. Entretien avec Jean-François Lyotard ». Dans *Lyotard, les déplacements philosophiques*, par N. Brügger, F. Frandsen, D. Pirotte (éds.). Bruxelles : De Boeck.

Butler, Judith. 2002 [1997]. *La vie psychique du pouvoir*. Trad. B. Matthieussent. Paris : Léo Scheer.

Castoriadis, Cornelius. 2002 [1968]. « Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science ». Dans *Les Carrefours du labyrinthe I* [1978]. Paris : Seuil.

Castoriadis, Cornelius. 2002b [1977]. « La psychanalyse, projet et élucidation ». Dans *Les Carrefours du labyrinthe I* [1978]. Paris : Seuil.

Derrida, Jacques. 1992. « "Être juste avec Freud". L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse ». Dans *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. Paris : Galilée.

Derrida, Jacques. 2002 [1972]. *Positions*. Paris : Minuit.

Foucault, Michel. 1962. « Le "non" du père ». Dans *Dits et écrits I* [2001]. Paris : Gallimard

Foucault, Michel. 1963. « Préface à la transgression ». Dans *Dits et écrits I* [2001]. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1964. « La folie, l'absence d'œuvre ». Dans *Dits et écrits I* [2001]. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1969. « Qu'est-ce qu'un auteur ? ». Dans *Dits et écrits I* [2001]. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1972. *Histoire de la folie à l'Âge classique*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1981. « Lacan, le libérateur de la psychanalyse ». Dans *Dits et écrits II* [2001]. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1983. « Usage des plaisirs et techniques de soi ». Dans *Dits et écrits II* [2001]. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1984. « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Dans *Dits et écrits II* [2001]. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1992 [1963]. *Raymond Roussel*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 2001. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-82*. Paris : Seuil/Gallimard.

Foucault, Michel. 2002 [1976]. *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 2003 [1963]. *Naissance de la clinique*. Paris : PUF.

Foucault, Michel. 2004 [1966]. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 2008 [1969]. *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 2008b [1984]. *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1983 [1929]. *Malaise dans la civilisation*. Trad. Ch. et J. Odier. Paris : PUF.

Haber, Stéphane. 2006. *Critique de l'antinaturalisme*. Paris : PUF.

Kojève, Alexandre. 1997 [1947]. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard.

Lacan, Jacques. 1946. « Propos sur la causalité psychique ». Dans *Écrits I* [1966, 1999]. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1953. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. Dans *Écrits I* [1966, 1999]. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1958. « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil..

Lacan, Jacques. 1958b. « La direction de la cure et les principes de son pouvoir ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1960. « Subversion du sujet et dialectique du désir ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1963. « Kant avec Sade ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1964. « Position de l'inconscient ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1964b. « Du '*Trieb*' de Freud et du désir du psychanalyste ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1975. *Le Séminaire. Livre XX, Encore : 1972-1973*. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1986. *Le Séminaire. Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse : 1959-1960*. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1990 [1973]. *Le Séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse : 1964*. Paris : Seuil.

Lacan, Jacques. 1991. *Le Séminaire. Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse : 1969-1970*. Paris : Seuil.

Lebrun, Gérard. 1970. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris : Armand Collin.

Lukács, György. 2010 [1923]. *Histoire et conscience de classe*. Trad. K. Axelos [1960]. Paris : Minuit.

Macherey, Pierre. 2009. *De Canguilhem à Foucault la force des normes*. Paris : La Fabrique.

Pirotte, Dominique. 2005. *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*. Paris : PUF.

Thomas Bolmain est docteur en philosophie (*Une expérience critique de la pensée. Essai sur les kantismes de Foucault*, ULg, 2011), chargé de recherches F.R.S.-FNRS, membre de l'UR MAP (ULg) et du Groupe de Recherches Matérialistes (GRM). Ses principales recherches et publications portent sur l'histoire et l'actualité de la pensée critique (Kant) et dialectique (hégélo-marxienne) du point de vue de la philosophie (politique) française contemporaine (de Sartre à Foucault).

Address:
Thomas Bolmain
Université de Liège
Département de Philosophie
Place du 20 Août 7 (bât. A1)
4000 Liège (B)
Email : tbolmain@ulg.ac.be

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 241-265, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Usages de Foucault entre la psychanalyse et le marxisme. Discours de la résistance et pratiques de l'intervention intellectuelle en société

Oleg Bernaz
Université catholique de Louvain

Abstract

Uses of Foucault in Psychoanalysis and Marxism: Discourses of Resistance and Practices of Intellectual Intervention in Society

In this paper I analyze two distinct contemporary perspectives on the Foucauldian concept of power and resistance, namely the perspectives enlightened by Judith Butler's *La vie psychique du pouvoir* and by Stéphane Legrand's *Le marxisme oublié de Foucault*. Although these two approaches are interesting ways of discussing the Foucauldian concept of resistance and power, they fail to take into account the role that intellectuals play in practices of social emancipation. Instead I develop the concept of "specific intellectual" in order to explore in more depth the Foucauldian concept of resistance and social innovation.

Keywords: Power, Resistance, Specific Intellectual, Psychoanalysis, Marxism, Institution, Michel Foucault.

Introduction

Dans le premier volume portant sur l'histoire de la sexualité publié en 1976, Michel Foucault change sa perspective d'analyse du discours de la psychanalyse freudienne en lui assignant une place radicalement différente de celle qu'elle avait occupée dans ses travaux précédents. Si dans son *Histoire de la folie* ainsi que dans *Les mots et les choses* Foucault accordait à Freud le rôle d'avoir libéré le savoir sur la folie de

son régime « scientifique » codifié en termes de « pathologie mentale », dans la *Volonté de savoir* la psychanalyse freudienne est l'un des facteurs centraux du renforcement d'un dispositif de pouvoir que Foucault fait remonter, entre autres, à la pratique de l'aveu propre à la pastorale chrétienne[1]. C'est l'établissement d'une nouvelle théorie du pouvoir qui permet à Foucault d'opérer un tel changement. C'est encore ce renouveau théorique qui rend possible une autre manière de penser la résistance aux nouvelles pratiques d'assujettissement qu'un certain freudo-marxisme était incapable, selon Foucault, d'analyser dans leur spécificité historique. En insistant sur une analyse minutieuse des technologies de pouvoir plutôt que sur une critique du fonctionnement des appareils idéologiques et répressifs d'État, Michel Foucault ouvre la voie d'un discours original sur l'émancipation collective. Il permet de comprendre, plus précisément, en quoi consistaient les insuffisances d'une théorie du pouvoir en tant que force répressive et, ce faisant, rend visibles de nouvelles issues de la logique propre au fonctionnement du biopouvoir.

Pourtant, le rapport entre les technologies assujettissantes du pouvoir et les pratiques de résistance n'est pas facile à analyser dans la mesure où Foucault ne localise pas, dans sa démarche, un fondement de l'exercice du pouvoir ou, pour le dire autrement, il fait de l'exercice du pouvoir son propre fondement. En effet, les descriptions de la généalogie foucaldienne n'ont pas de centre unique et semblent se déployer sous la forme de l'éparpillement, ce qui rend difficile de spécifier, dans un champ structuré par le fonctionnement du pouvoir, les foyers des pratiques émancipatrices. C'est précisément en ce sens que nous devons entendre la critique que Nicos Poulantzas adressait à la généalogie foucaldienne :

> Pour Foucault, la relation de pouvoir n'a jamais d'autre fondement qu'elle-même, elle devient simple « situation » à laquelle le pouvoir est toujours immanent et la question *quel pouvoir et pour quoi faire* apparaît chez lui tout à fait dirimante. Ce qui a chez Foucault un résultat précis, aporie nodale et absolument incontournable de son œuvre : les fameuses résistances, élément nécessaire de toute situation de pouvoir, restent chez lui assertion proprement gratuite en ce

> sens qu'elles n'ont aucun fondement ; *elles sont pure affirmation de principe*. Si le pouvoir est d'ores et déjà toujours là, si toute situation de pouvoir est immanente à elle-même, *pourquoi y aurait-il résistance* ? *D'où* viendrait cette résistance et *comment serait-elle seulement possible* ? […] Chez Foucault, cette question reste sans réponse (Poulantzas 2013, 216-217).

C'est pour trouver une réponse possible au problème de la résistance et à la créativité des nouvelles formes de subjectivation que les commentateurs de l'œuvre foucaldienne ont dirigé leur attention vers les derniers écrits de Michel Foucault[2]. Pourtant, un tel intérêt pour les derniers travaux de Foucault sous-estime le potentiel et l'originalité de la conception foucaldienne du pouvoir développée dans *Surveiller et punir* et dans *La volonté de savoir* pour penser tant la résistance au pouvoir politique que le processus de la créativité sociale. Dans ce travail, nous développerons l'hypothèse selon laquelle le concept foucaldien d'« intellectuel spécifique » peut nous aider à faire valoir cette originalité. Pour illustrer cette hypothèse, nous nous proposons tout d'abord de faire un examen critique des deux démarches contemporaines qui exploitent le potentiel théorique des travaux foucaldiens de la première moitié des années 1970 pour avancer dans l'analyse du concept de résistance : il s'agit de la démarche proposée par Judith Butler[3] et de celle introduite par Stéphane Legrand[4]. C'est dans le sillage de ces deux perspectives de recherche que nous développerons notre hypothèse de travail.

Pratiques de la résistance dans « la vie psychique du pouvoir »

En procédant à une analyse du rapport que les travaux de Michel Foucault entretiennent avec la psychanalyse freudienne et lacanienne, Judith Butler part du constat que le pouvoir, chez Foucault, ne doit pas être conçu en tant qu'instance assujettissante s'exerçant de manière unilatérale sur un sujet passif situé en dehors des rapports de domination. Il est important de faire observer, avec Butler, que le pouvoir chez Foucault est contraignant dans la mesure où il réussit à

produire, *dans* l'acte même de sa coercition, le sujet *sur* lequel il s'exerce[5]. Inversement, le sujet en tant qu'effet d'une technologie coercitive du pouvoir, n'est pas une force tout uniment passive, car il investit son énergie libidinale dans un rapport de domination tout en y reconnaissant son identité. Le sujet, en tant qu'effet du pouvoir, doit ainsi être analysé au niveau de l'articulation d'un mécanisme coercitif sur une force libidinale pré-subjective. Chez Foucault, selon Butler, la discipline est l'exemple concret d'un tel mécanisme de pouvoir. En effet, la technique disciplinaire du pouvoir agit dans et sur le corps afin de le rendre performant selon une logique normative non thématisée en tant que telle.

C'est de ce point de vue que peut être décrite la norme d'un comportement, en utilisant une expression foucaldienne, en tant qu'elle est une « âme, prison du corps » (Foucault 1993, 38). La norme en tant qu'elle est une âme-prison du corps est à entendre, insistons sur ce point, avec un double sens : non seulement la norme normalise ce sur quoi elle s'applique, mais, plus profondément encore, elle se réalise au-dedans même du corps des individus normalisés. Le corps est ainsi emprisonné par une âme qui fabrique une réalité spécifique, le sujet discipliné. De ce point de vue, c'est le corps qui est « *dans l'âme* » (Butler, 139) comme dans un champ d'immanence clôturé sur lui-même, sans véritable extériorité. Pourtant il faut présupposer l'existence du corps pour que l'âme puisse y inscrire sa force normative. C'est ainsi que l'âme, en tant que norme productive, est ce qui institue un clivage entre, d'un côté, le corps normalisé et de l'autre, le corps refoulé. Le corps, dans cette perspective, est à la fois une force assujettie et le lieu d'une force émancipatrice : le corps excède au-dedans même de son espace le pouvoir qui l'instrumentalise. De même que dans la psychanalyse le sujet n'est pas la même chose que la psyché dont il émerge, chez Foucault l'identité du sujet n'est pas la même chose que le corps dont elle émerge (Butler 2002, 150)[6]. Si les procédures disciplinaires sont intrinsèquement liées à un idéal du moi représentant la matrice virtuelle par rapport à laquelle tout sujet doit ordonner ses actions futures et présentes, le corps est, si l'on suit Foucault, le site d'un excès de forces non-totalisables par l'ordre symbolique. Pourtant, ce qui

semble le plus important aux yeux de Judith Butler, n'est pas tant le corps en tant que réservoir inépuisable de forces mobiles, mais le discours que l'on mobilise pour signifier notre corps. Ce sont les décalages entre les *usages* des signes, les re-significations, qui représentent un point d'appui dans le mouvement de résistance au pouvoir normalisateur[7]. Le « fossé » qui sépare les différents usages d'un discours normalisateur est l'imaginaire. C'est l'horizon de l'imaginaire qui excède l'ordre symbolique en ouvrant l'espace de la résistance aux interpellations disciplinaires propres au fonctionnement du pouvoir foucaldien : « L'identité ne peut jamais être pleinement totalisée par le symbolique car ce que celui-ci ne réussit pas à ordonner émergera dans l'imaginaire en tant que désordre, site de contestation de l'identité » (Butler 2002, 153).

Si le mérite de l'interprétation proposée par Judith Butler est de rendre possible un dialogue fructueux entre la psychanalyse lacanienne et la généalogie foucaldienne du milieu des années 1970, elle ne prend pas assez en compte la spécificité du rapport que le discours de la psychanalyse entretient, dans les travaux de Foucault, avec l'analyse marxienne du mode de production capitaliste. Force est de constater que, pour penser la résistance au pouvoir normalisateur des technologies disciplinaires, Judith Butler fait valoir l'efficacité d'une *causalité psychique,* soit sous la forme des forces qui traversent le corps et ne peuvent pas être totalisées par une norme quelconque, soit sous celle de l'imaginaire qui sape l'ordre symbolique au point même de son possible enfermement dans un champ d'immanence. Toutefois, il convient d'insister sur le fait que, chez Foucault, c'est moins la psyché en tant que lieu d'émergence d'une pratique émancipatrice qui est questionnée que, au contraire, l'efficacité d'une causalité sociale à travailler selon une modalité spécifique. En effet, dans la conjoncture politique de la fin des années 1960 et du commencement des années 1970, Michel Foucault avait pris position par rapport à la manière dont la perspective freudo-marxiste, notamment celle adoptée par Wilhelm Reich, expliquait le phénomène social de l'exclusion des sujets considérés comme marginaux. Il est important de

revenir brièvement sur la spécificité de ce positionnement critique. En discutant le quatrième point méthodologique développé dans la leçon du 14 janvier de son cours au Collège de France *« Il faut défendre la société »*, donné en 1976, Michel Foucault reprend d'une manière schématique la critique qu'il avait avancée à propos d'un certain type d'analyses psychanalytiques ayant pour objectif, entre autres, d'expliquer le phénomène de la répression des individus considérés comme marginaux, tels que le fou, le délinquant ou encore les enfants sexuellement pervers. De tels phénomènes historiques d'exclusion s'expliquent, selon la lecture que fait Foucault de Reimut Reiche et Wilhelm Reich, par l'ascension, au XVII^e^ siècle, de la bourgeoisie en tant que classe dominante et, simultanément, par le changement du statut du corps, qui d'organe de plaisir devient instrument de performance. Ainsi, la répression des catégories sociales marginales peut être comprise selon la logique qui affirme que toutes les formes de dépense qui étaient irréductibles au renforcement des forces productives sont bannies[8]. Le sujet considéré comme fou, le sujet délinquant ou le pervers sexuel sont, sous cette grille de lecture, tout autant des manifestations sociales marginales de leur propre inutilité économique. L'objection qu'avait faite Foucault à ce type d'analyse est complexe. Il faut tout d'abord noter que, du point de vue de l'historique empirique, l'idée selon laquelle la sexualité aurait été réprimée au XVII^e^ siècle est fausse : « Sur le sexe, les discours – des discours spécifiques, différents à la fois par leur forme et leur objet – n'ont pas cessé de proliférer : une fermentation discursive qui s'est accélérée depuis le XVIII^e^ siècle » (Foucault 1976, 23). Aussi, cette fois-ci à un niveau conceptuel, il est important de souligner que l'on peut soutenir la possibilité de déduire, à partir du constat que la classe bourgeoise est devenue une classe dominante au XVII^e^ siècle, exactement le contraire de l'exclusion des catégories sociales marginales. Ainsi, on peut affirmer, à partir du constat de l'intérêt d'une classe dominante, que le dressage de la sexualité infantile ou des délinquants est plus souhaitable économiquement que leur exclusion. Pour sortir de cette impasse d'argumentation circulaire et comprendre la spécificité d'un phénomène socio-historique d'exclusion, il convient de se

concentrer, selon Foucault, non pas tant sur les individus exclus, mais sur les manières d'exclure, de surveiller et punir. Dans cette perspective d'analyse, on peut affirmer que :

> La bourgeoisie ne s'intéresse pas aux fous, mais au pouvoir qui porte sur les fous ; la bourgeoisie ne s'intéresse pas à la sexualité de l'enfant, mais au système de pouvoir qui contrôle la sexualité de l'enfant […] De l'ensemble de mécanismes par lesquels le délinquant est contrôlé, suivi, puni, réformé, il se dégage, pour la bourgeoisie, un intérêt qui fonctionne à l'intérieur du système économico-politique général (Foucault 1997, 30).

La manière dont Foucault procède dans sa démarche exige que l'on prenne pour point de départ une analyse de la spécificité des technologies d'exclusion de la sexualité infantile ou de la délinquance pour montrer ensuite par quels biais ces technologies d'exclusion se sont étatisées et devenues profitables économiquement pour une classe politiquement dominante. Autrement dit, c'est une analyse de la causalité sociale qu'il convient de déployer afin de pouvoir saisir à la fois les procédures d'assujettissement à l'idéologie étatique et les pratiques de la résistance. C'est dans une telle perspective d'analyse que la démarche proposée par Stéphane Legrand permet de reprendre, de manière originale, le discours de la résistance. Nous suivrons cette démarche en parcourant deux étapes de questionnement : nous allons tout d'abord décrire le problème de l'unité conceptuelle des pratiques disciplinaires se déployant dans des institutions hétérogènes pour, dans un deuxième moment, analyser la pertinence de la référence à une terminologie marxiste afin de résoudre le problème précédemment posé.

Le problème de l'unité des pratiques disciplinaires

L'analyse des pratiques disciplinaires développée dans la 3e partie de *Surveiller et punir* pose problème dans la mesure où Foucault n'explique pas la manière dont on peut les ressaisir sous une unité conceptuelle à partir d'une description de leur déploiement dans des institutions fort hétérogènes comme par exemple les écoles, les casernes, les usines, les hôpitaux, les

prisons, etc. On ne peut en effet pas affirmer la forme généralisée de ces institutions, le système panoptique, sans une analyse concrète de leur fonctionnement pratique qui fait en même temps surgir des difficultés quant à leur articulation dans une unité cohérente. De manière plus précise, on peut poser le problème suivant :

> Qui nous garantit par exemple que les contraintes technico-économiques de la répartition fonctionnelle des corps en vue de la maximisation de l'utilité produite (dont parle par exemple le chapitre sur « Les corps utiles ») pourront être adéquates aux exigences technico-disciplinaires de la répartition des regards suivant le principe de la surveillance hiérarchisée (*Surveiller et punir*, pp. 201-209) ? Selon quelles normes s'effectuent la synthèse et l'harmonisation de ces deux fonctions si évidemment distinctes quant à leurs rationalités propres ? (Legrand 2004, 30-31).

Faisant usage d'un même terme, la discipline, pour décrire des pratiques disparates, Foucault ne nous donne pas, dans *Surveiller et punir*, la clé conceptuelle pour penser leur unité de base. La spécificité de la démarche proposée par S. Legrand consiste à affirmer que pour sortir de l'impasse inhérente aux analyses foucaldiennes des technologies disciplinaires, il faut avoir recours au « référentiel Marx » et poser comme principe le fait que « sans déterminisme en dernière instance dans un processus surdéterminé, il n'y a plus du tout de déterminisme, c'est-à-dire plus d'explication » (Legrand 2004, 31). Dans cette perspective de travail, l'unité de la structuration du rapport qu'entretiennent les techniques disciplinaires aurait pour référentiel les rapports de production en tant que détermination en dernière instance. Afin de consolider cette thèse, Stéphane Legrand analyse la généalogie foucaldienne de l'émergence des pratiques disciplinaires que l'on peut trouver dans un cours récemment publié au Collège de France, *La société punitive*. La reprise de ce cours, ainsi que sa corroboration avec les descriptions de *Surveiller et punir*, permet de penser de manière originale le lien qu'entretiennent les technologies disciplinaires, les rapports de production et le système juridique. En effet, l'implantation de la discipline en tant que condition d'effectivité des lois formelles juridiques

correspond, au milieu du XVIII^e^ siècle, à la prolifération des moyens de production que l'on ne pouvait pas facilement protéger et que l'on mettait entre les mains de groupes de plus en plus nombreux d'ouvriers. Afin de protéger ces richesses, placées entre les mains des ouvriers pour aussitôt leur en enlever le profit, il fallait instaurer une condition pratique et effective qui doublait la simple loi formelle interdisant le vol : « Il faut un supplément de code qui vienne compléter et faire fonctionner cette loi : il faut que l'ouvrier lui-même soit moralisé » (Foucault 2013, 153). Or c'est précisément la disciplinarisation qui se présente, alors, en tant que condition d'effectivité de la loi formelle qui structure les rapports de travail. Et Foucault de dire : « Le contrat salarial doit s'accompagner d'une coercition qui est comme sa clause de validité » (Foucault 2013, 153). On peut ainsi affirmer, comme le fait Stéphane Legrand, que c'est du point de vue des luttes de classes et de l'émergence sociale des rapports de production capitalistes que l'instauration des disciplines est pensée par Foucault (Legrand 2004, 37). Mais il est en même temps important d'observer que la pratique disciplinaire « remplit un second rôle vis-à-vis des rapports de production, qui n'est pas seulement leur reproduction par le contrôle des résistances et des illégalismes populaires, mais aussi l'implantation, chez les producteurs immédiats, des dispositions subjectives requises par la production en vue du profit » (Legrand 2004, 37). La discipline n'est donc pas uniquement une technique qui sert à donner effectivité à une loi d'interdits régissant les rapports de travail, car elle agit sur et dans la capacité de produire de la plus-value chez les individus assujettis aux appareils de production capitaliste. Mais il y a plus. En effet, ce deuxième rôle rempli par la pratique disciplinaire vis-à-vis des rapports de production relève à son tour de l'idée que la discipline fonctionne selon une rationalité orientée dans un double sens : les dispositifs disciplinaires augmentent la capacité des individus de produire de la plus-value *en même temps* qu'ils restreignent le champ de possibilité d'une action émancipatrice. Autrement dit, les techniques disciplinaires fabriquent des sujets utiles économiquement et dociles politiquement. Comme l'affirme Michel Foucault, la discipline :

> dissocie le pouvoir du corps ; elle en fait d'une part une « aptitude », une « capacité » qu'elle cherche à augmenter ; et elle inverse d'autre part l'énergie, la puissance qui pourrait en résulter, et elle en fait un rapport de sujétion stricte. Si l'exploitation économique sépare la force et le produit du travail, disons que la coercition disciplinaire établit dans le corps le lien contraignant entre une aptitude majorée et une domination accrue (Foucault 1993, 162).

Sous quel prisme réflexif peut-on thématiser, dans cette situation, la possibilité d'une action émancipatrice ? La spécificité de l'argumentation déployée par Stéphane Legrand consiste en ceci qu'elle situe l'unité du fonctionnement des pratiques disciplinaires en rapport avec le mode de production capitaliste. Cette articulation entre les dispositifs disciplinaires et le mode de production capitaliste, nous avons déjà insisté sur ce point, doit nécessairement être analysée en rapport avec la pratique proprement politique qu'est la lutte de classes. Comme l'affirme Stéphane Legrand dans *Les normes chez Foucault*, « la clef d'intelligibilité des rapports de pouvoir (de type disciplinaire) se trouve dans *les luttes de classe*. C'est à ce prix que les thèses de Foucault sont à nos yeux tenables » (Legrand 2007, 104 ; nous soulignons). Il faut toutefois souligner que la démarche développée par Stéphane Legrand ne se limite pas à décrire l'articulation qu'entretiennent les disciplines avec la lutte des classes et le mode de production capitaliste dans la mesure où elle réussit à montrer que les pratiques disciplinaires débordent la reproduction des rapports de production (Legrand 2007, 124-125)[9]. Néanmoins, Stéphane Legrand ne thématise pas les conséquences de cette observation sur l'analyse des pratiques de la *résistance* à un pouvoir qui, comme il le note à juste titre, déborde l'augmentation tendancielle de la plus-value. Ainsi, la question est de savoir comment analyser la résistance à un pouvoir qui n'est pas un pur instrument de reproduction des rapports d'exploitation capitaliste sans tomber dans le danger d'une dispersion des pratiques protéiformes de pouvoir, danger sur lequel Nicos Poulantzas, comme nous l'avons vu dans notre introduction, avait insisté dans ses commentaires sur l'œuvre de Foucault du milieu des années 1970. Notre hypothèse de travail est que le

terme foucaldien d'intellectuel spécifique est une clé conceptuelle utile pour répondre à cette question.

La spécificité des pratiques de l'intervention intellectuelle en société

Essayons de faire un survol schématique du chemin déjà parcouru avant d'entrer dans l'analyse du concept d'intellectuel spécifique. De fait, les deux démarches que nous avons analysées se complètent mutuellement. Si, pour Butler, c'est le corps et sa re-signification, dans son rapport avec la psyché, en tant qu'ils débordent les limitations imposées à travers la production par les technologies du pouvoir d'une âme-prison, qui représentent les foyers des pratiques émancipatrices, d'après Stéphane Legrand c'est surtout le rapport historiquement et socialement déterminé que les technologies de pouvoir entretiennent entre elles qui doit être mis en lumière afin de rendre possible l'émergence d'une action émancipatrice. C'est à partir d'une nouvelle manière d'analyser le rapport de la psychanalyse et du marxisme dans l'œuvre de Foucault que ces deux démarches contemporaines réussissent à poser les bases d'une autre problématisation du concept de résistance. Pourtant ces deux perspectives d'analyse de la résistance au pouvoir politique demeurent aveugles sur un point décisif dans l'œuvre foucaldienne des années 1970 et du début des années 1980. Il s'agit, plus précisément, de l'importance que Michel Foucault accorde au rôle que les intellectuels peuvent jouer dans la pratique des luttes contre le pouvoir politique et dans le processus de changement d'un ordre social. En posant le problème de l'intervention intellectuelle, Foucault veut éviter un certain marxisme affadi qui est encore présent dans l'espace académique de son temps. Deux éléments théoriques doivent être mentionnés en ce sens. Tout d'abord, Foucault tente d'élaborer le concept d'intellectuel spécifique en opposition au concept d'intellectuel universel en tant que celui-ci représente la conscience éclairée du savoir ambigu de la classe prolétaire[10]. Ensuite, il est utile d'insister sur le fait que la conception de l'intellectuel en tant que conscience universelle et représentative des masses est

surdéterminée par la conception juridique de la vocation de l'intellectuel propre au pouvoir de la souveraineté : cette conception de la vocation de l'intellectuel est forgée par rapport au modèle du juriste représentant l'ordre d'une loi universelle (Foucault 1994b, 110-111). À l'inverse, le terme d'intellectuel spécifique suppose une conscience immédiate des problèmes rencontrés dans les domaines d'un savoir spécifique : comme par exemple celui du psychiatre au sein de l'hôpital, du directeur dans la prison, du pédagogue à l'école. Comment peut-on dépasser cette double détermination historique de la vocation de l'intellectuel en tant qu'il est à la fois conscience éclairée et éclairante du savoir trouble du prolétariat et acteur social agissant selon le modèle d'un ordre juridique composé par des lois universelles ? En quoi réside, au juste, la spécificité de l'intellectuel spécifique ?

Afin de mieux comprendre le statut de l'intellectuel spécifique, il est nécessaire de préciser que, selon Foucault, la résistance ne doit pas être appréhendée comme une lutte se déployant unilatéralement contre l'exploitation de l'économie capitaliste en tant qu'extorsion tendanciellement plus grande de la plus-value, car la résistance est, en même temps, une lutte contre le pouvoir (Foucault 2001, 1183). Considérons le cas du pouvoir disciplinaire que nous avons analysé plus haut pour avancer dans cette analyse. Nous avons vu que le pouvoir disciplinaire doit être compris, au niveau de l'histoire généalogique, en étroite relation avec le mode de production capitaliste et la lutte des classes. Pourtant, il convient de noter que les pratiques disciplinaires excèdent la fonction de reproduction du mode de production capitaliste en s'inscrivant dans des institutions telles que l'hôpital psychiatrique, l'école, la prison, etc. Ainsi, en tant qu'instrument d'exercice du pouvoir, la discipline peut être employée dans des milieux institutionnels très variés. C'est pourquoi au sein de l'hôpital ou en prison, le rapport médecin-malade ou gardien-délinquant n'est pas superposable au rapport qui s'établit entre le détenteur du capital et le possesseur d'une force de travail que l'on rencontre dans une fabrique ou dans une usine. Afin de saisir la spécificité de l'intervention d'un intellectuel spécifique, il faut décrire le rapport entre la discipline et l'institution dans

laquelle elle fonctionne. Pour avancer dans cette analyse, prenons le cas de la prison[11]. La discipline, nous l'avons vu, fabrique des sujets économiquement utiles et dociles politiquement. Cette dynamique proprement disciplinaire produit une *torsion* lorsqu'elle est mise en pratique dans un cadre institutionnel tel que la prison[12]. Ainsi, il faut tout d'abord noter que c'est la finalité de l'exercice de la justice qui est détournée dans le milieu pénitentiaire car les technologies punitives produisent des individus assujettis aux appareils de production, mais n'opèrent pas, à la lumière d'une loi judiciaire, une transformation éthique des détenus. Le travail pénal réalisé par les délinquants dans une prison, affirmait Foucault, réside dans « la constitution d'un rapport de pouvoir, […] d'un schéma de la soumission individuelle et de son ajustement à un appareil de production » (Foucault 1993, 282). Cependant, ce détournement de la finalité de l'ordre judiciaire n'est possible que par le changement de l'objet auquel se rapporte la loi pénale. Du point de vue du registre formel de la loi, c'est l'acte du condamné qui est jugé ; pourtant au niveau punitif de la prison, c'est la vie du délinquant qui est la cible de techniques correctives spécifiques : « L'opération pénitentiaire, si elle veut être une vraie rééducation, doit totaliser l'existence du délinquant, faire de la prison une sorte de théâtre artificiel et coercitif où il faut la reprendre de fond en comble. Le châtiment légal porte sur un acte ; la technique punitive sur une vie » (Foucault 1993, 292). C'est donc un changement de l'objet puni qui s'opère lorsqu'on passe du registre universel de la loi au registre empirique de la punition effective. Ainsi, il faut saisir le double déplacement qu'opère le travail disciplinaire au sein de la prison : à la fois au niveau de l'objet puni et à celui de la finalité à atteindre. C'est pourquoi la résistance au pouvoir ne doit pas être appréhendée dans le seul sens d'une lutte contre la production de la plus-value, mais en même temps contre les formes spécifiques prises par le pouvoir dans les différentes institutions où il s'exerce. En l'occurrence, cette spécificité consiste dans un rapport tordu déterminé en dernière instance par les rapports de production – torsion qui, comme nous venons de le voir, se caractérise par un double déplacement

ayant lieu dans le champ de fonctionnement du pouvoir disciplinaire au sein de l'institution pénitentiaire.

Si le rapport entre la loi juridique formelle et la pratique punitive est un rapport tordu, comment expliquer le fait que cette tension passe inaperçue ? Pourquoi est-il si évident que la prison est la modalité la plus adéquate de punir les illégalismes ? Foucault formule une double réponse à cette question. Il faut dire, tout d'abord, que dans le milieu de l'idéologie libérale de la liberté, l'emprisonnement apparaît comme étant une *privation* de liberté. C'est dans ce cadre idéologique que la prison a pu devenir une condition matérielle d'existence « naturelle » de la loi juridique (Foucault 1993, 268). Mais il faut noter, deuxièmement, qu'il y a une « forme-salaire » de la prison. C'est dire que l'emprisonnement est le cadre matériel où le châtiment se monnaie en heures, jours, années. De là, explique Foucault, l'expression si fréquente qu'on est en prison pour « payer sa dette ». Ainsi, « la prison est "naturelle" comme est "naturel" dans notre société l'usage du temps pour mesurer les échanges » (Foucault 1993, 269). Dans cette perspective, l'intervention de l'intellectuel spécifique doit être comprise dans un double sens : elle consiste, tout d'abord, dans l'acte de visibilisation d'un rapport singulier de pouvoir, comme dans l'exemple que nous venons d'examiner et, ce faisant, à agir *dans* et *sur* le rapport de pouvoir ainsi décrit. Le travail de l'intellectuel est de rendre visible un rapport spécifique de pouvoir non pas dans le sens où il doit décrire seulement une pratique de pouvoir invisible. Plus précisément, son travail consiste à faire voir combien est devenue invisible cette forme de visibilité qu'est la prison. C'est un « trop visible », c'est la « naturalité » de la prison en tant qu'« évidence » qui « crève les yeux » qu'il s'agit de pouvoir décrire[13].

Mais selon quelle *modalité pratique* se déploie l'*action* ou l'intervention de l'intellectuel ? Elle se déploie de deux façons différentes et opposées. D'un côté, la fonction de l'intellectuel peut résider dans le renforcement d'une technologie de pouvoir spécifique. D'un autre côté, l'intervention intellectuelle peut déstabiliser le rapport qu'une technologie de pouvoir entretient avec l'institution dans laquelle elle se situe. Il nous faut analyser de plus près ces deux positions radicalement opposées.

Sous quelle modalité spécifique l'intellectuel, dont la fonction s'inscrit dans un lieu social déterminé, peut-il participer au renforcement et à la répétition du fonctionnement d'une technique de pouvoir ? Afin de répondre à cette question, il convient d'interroger la spécificité des conditions matérielles d'existence du savoir que l'intellectuel produit. Le pouvoir disciplinaire se déploie dans des conditions matérielles d'existence rendant possible l'émergence d'un savoir spécifique. Nous avons analysé le rapport que les pratiques disciplinaires entretiennent avec la production de la plus-value et l'institution qu'est la prison ; il nous faut à présent examiner la spécificité de la structure inhérente à l'exercice du pouvoir disciplinaire en tant qu'elle spécifie la condition matérielle d'un savoir à analyser dans sa singularité historique[14]. L'un des éléments centraux qui différencient le pouvoir disciplinaire d'autres types de pouvoir est son caractère isotopique. En quoi réside la particularité de cette caractéristique centrale et quel est son rapport avec le savoir des intellectuels ? Le caractère isotopique du pouvoir disciplinaire peut être décrit selon une triple détermination. Son appréhension adéquate montre le rapport qu'entretient le savoir théorique avec les pratiques disciplinaires.

1) L'isotopie du pouvoir disciplinaire signifie tout d'abord que, dans un dispositif disciplinaire, chaque individu a sa place rigoureusement précisée. Pensons aux grades militaires dans le dispositif disciplinaire qu'est l'armée ou aux places qu'occupent les élèves dans une école selon leur âge et les résultats obtenus (Foucault 2003, 54)[15].
2) Les dispositifs disciplinaires, en raison du fait qu'ils sont rigoureusement codifiés dans des schémas de hiérarchie qui disposent clairement les places des individus, doivent pouvoir s'articuler entre eux : « C'est ainsi que les classements scolaires, explique Foucault, se projettent sans trop de difficulté et moyennant un certain nombre de corrections, dans les hiérarchies sociales – techniques que l'on trouve chez les adultes. La hiérarchisation que vous trouvez dans le système disciplinaire et militaire reprend en lui, en les transformant, les hiérarchies disciplinaires que vous

trouvez dans le système civil. Bref, l'isotopie de ces différents systèmes est à peu près absolue » (Foucault 2003, 55).

3) Troisièmement, le caractère isotopique des dispositifs disciplinaires consiste en ceci que la discipline, parce qu'elle classe selon un ordre strict les individus, bute nécessairement sur quelque chose que l'on peut qualifier d'inclassable ou de résidu. Si le point d'achoppement du pouvoir de souveraineté était l'hétérogénéité des systèmes hiérarchiques, le point d'achoppement du dispositif disciplinaire est l'individu inclassable (Foucault 2003, 55).

En effet, c'est dans l'écart entre l'ordre isotopique qui structure un dispositif disciplinaire et ce qui lui échappe qu'intervient le savoir théorique de l'intellectuel. Le rôle de ce savoir est double. D'un côté, sa fonction consiste à combler cet écart et, ce faisant, à reproduire la structure de pouvoir qui le sous-tend. D'un autre côté, la fonction du savoir ne consiste pas exclusivement à remplir un manque qui creuse une structure de pouvoir, mais peut aussi produire une nouvelle configuration de pouvoir. Dans l'exemple de la prison, l'écart qui creuse de l'intérieur le dispositif disciplinaire se cristallise dans l'hypostase de l'individu délinquant. Ce dernier est à la fois inclassable du point de vue du pouvoir disciplinaire et objet de connaissance d'une théorie spécifique telle que la criminologie, par exemple. Le savoir théorique cristallisé dans un discours comme la criminologie, dans ce cas de figure, n'est pas indépendant des conditions matérielles de son émergence : c'est l'*illusion* d'extériorité du savoir qui rend possible la répétition, à travers lui, de la *pratique* de pouvoir disciplinaire qui pourtant génère ce même savoir théorique. Ainsi, non seulement la discipline, dans sa disposition pratique isotopique, rend possible l'émergence d'un savoir théorique, mais, de surcroît, ce savoir peut avoir un effet en retour sur ses propres conditions matérielles d'émergence. Force est de constater que, de *ce* point de vue, le délinquant est réduit au statut d'objet d'une connaissance « scientifique » (dont le représentant est le criminologue) ; il n'est donc pas traité en tant qu'*acteur* ayant la

possibilité d'énoncer un discours sur ses propres conditions d'existence. Autrement dit, le sujet délinquant est rendu passif parce qu'il est traité en tant qu'objet d'une connaissance possible. Pour sortir de cette passivité, il faut changer le statut même qui est attribué au sujet délinquant et lui donner l'occasion d'être l'acteur ayant un rôle à jouer dans la pratique de la transformation de ses propres conditions d'existence[16]. Essayons de généraliser ce que nous venons de décrire.

Afin de comprendre adéquatement à la fois le phénomène de la répétition d'une pratique de pouvoir et son dépassement théorico-pratique, l'important n'est pas tant de saisir, dans leur spécificité, la technique de pouvoir que l'on répète ou le savoir qui lui sert de point d'appui dans sa propre répétition, mais *le rapport* à l'écart qui déstabilise une pratique de pouvoir. Autrement dit, c'est l'appréhension de l'écart en tant que manque à combler ou point générateur d'une nouvelle action collective qui est le facteur décisif soit pour produire une transformation sociale soit pour entériner la structure d'un certain pouvoir. La résistance ne doit pas être appréhendée en tant qu'opposition à ce qui est déviant, mais à ce qui a rendu la déviance possible, en l'occurrence les pratiques disciplinaires en tant que cause sociale et non pas le psychisme pathologique d'un individu jugé anormal. Dans la pratique de la résistance, comme nous le verrons en avançant dans l'analyse du statut des prisons, les sujets délinquants eux-mêmes ont un rôle central à jouer.

Insistons sur le fait qu'une telle compréhension de la spécificité du travail intellectuel ne serait pas possible si l'on ne modifiait pas notre rapport à la croyance en une certaine relation que la théorie entretient avec la pratique. Comme nous l'avons vu lorsque nous avons décrit la pratique disciplinaire, le savoir théorique n'est pas coupé de ses propres conditions matérielles d'existence. De ce point de vue, le rapport que le savoir théorique entretient avec la pratique se déploie en un double sens : la pratique de pouvoir génère un savoir qui peut avoir des effets en retour sur cette même pratique de pouvoir. En même temps, la description de la prison et le fonctionnement du pouvoir disciplinaire qui lui est inhérent nous ont permis de comprendre que la pratique punitive n'est

pas une simple application d'une loi formelle du fait qu'elle opère, comme nous l'avons vu, un double déplacement du code pénal. C'est pourquoi le rapport entre la théorie (le code pénal) et la pratique (les techniques punitives), dans le cas spécifique de la prison, n'est pas un rapport d'homologie, mais, au contraire, un rapport d'hétérogénéité. Ainsi, une réforme de la prison ne peut pas être appréhendée en tant que *meilleure application* d'une loi formelle aveugle au champ pratique qui la surdétermine. Insistons dans le sens de cette observation en disant que l'intervention des intellectuels dans la prison ne peut pas être faite à partir d'un savoir théorique extérieur aux conditions sociales d'existence des pratiques punitives, mais, à l'inverse, en fonction d'un savoir spécifique immanent au milieu pénitentiaire et pourtant non réductible à sa structure disciplinaire. C'est de ce point de vue que Foucault affirmait que « les masses n'ont pas besoin [des intellectuels] pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien. Mais il existe un système de pouvoir qui barre, interdit, invalide ce discours et ce savoir » (Foucault 2001, 1176). Ce n'est donc pas le manque de savoir qui caractérise le statut des masses, un manque que les intellectuels devraient combler avec leur propre savoir. Pourtant, ce savoir des masses est barré et interdit par un dispositif spécifique de pouvoir. C'est pourquoi le rôle de l'intellectuel est de rendre visible ce savoir *déjà là* et, ainsi, de garantir son inscription dans un espace social élargi. C'est ainsi que le rôle de l'intellectuel qui caractérise l'engagement de Foucault dans le Groupe d'Information sur les Prisons dépasse à la fois la posture de l'intellectuel universel cher à une certaine tradition marxiste et la posture de l'intellectuel-expert, tel le criminologue qui, comme nous l'avons vu, réduit le sujet-délinquant à l'objet d'une connaissance « scientifique ». Ce dépassement consiste en ceci que l'intellectuel agit en tant que relais assurant le passage entre un savoir en cours de formation dont les porteurs sont les sujets délinquants en milieu pénitentiaire et sa mise en lumière dans un milieu social plus global. Dans le cas de la prison, la fonction de l'intellectuel spécifique est donc de participer à une action collective consistant à rendre visible un savoir invisible. C'est ce passage

de l'invisibilité d'un savoir à sa visibilisation sociale qui distingue, sous une lumière nouvelle, le travail de l'intellectuel spécifique du travail psychanalytique consistant à agir sur une cause psychique. Le terme que Foucault avait choisi pour décrire ce passage en tant qu'il diffère de l'analyse psychanalytique de l'inconscient est celui de « secret ». Dans un entretien avec Gilles Deleuze qui date de 1972, Foucault affirmait que :

> Le discours de lutte ne s'oppose pas à l'inconscient : il s'oppose au secret. Ça a l'air d'être beaucoup moins. Et si c'était beaucoup plus ? Il y a toute une série d'équivoques à propos du « caché », du « refoulé », du « non-dit », qui permettent de « psychanalyser » à bas prix ce qui doit être l'objet d'une lutte. Le secret est peut-être plus difficile à lever que l'inconscient (Foucault 2001, 1175).

Comment faut-il comprendre le terme de « secret » ici employé par Foucault et en quoi est-il différent du concept d'inconscient ? Nous avons vu qu'un certain freudo-marxisme considérait que c'est au moment où le corps est devenu un instrument de performance que le refoulement du corps en tant qu'organe de plaisir peut être compris. Pourtant, selon Foucault le phénomène social du refoulement du corps en tant qu'organe de plaisir peut être compris si l'on décrit non pas l'objet exclu, mais les manières d'exclure et de dresser les sujets. Ce sont précisément ces modalités d'exclusion et de dressage qui sont économiquement profitables et intéressantes politiquement dans le cadre du mode de production capitaliste. Or, ces modes d'exclusion *ne sont pas de l'ordre de l'inconscient*. Les pratiques disciplinaires que nous avons brièvement décrites ne sont pas un refoulé, elles sont l'objet d'une lutte sociale locale dans la mesure où elles participent, secrètement, au renforcement des conditions qui rendent possible l'extorsion capitaliste de la plus-value. Le pouvoir, considéré dans sa pratique matérielle, comme dans le cas de la discipline, n'est donc pas sujet d'un clivage, il est objet d'une lutte et c'est précisément la description du champ stratégique de cette lutte qu'il est important de réaliser. Pourquoi toutefois employer le terme de « secret » pour décrire le statut des disciplines et la lutte contre leur fonction politique et économique ? Parce que la conjoncture

sociale dans laquelle se situait Foucault en tant qu'intellectuel spécifique se caractérisait par un silence qui dominait sur les conditions d'existence propres au fonctionnement des prisons, conditions dans lesquelles les technologies de dressage disciplinaires étaient, et sont certainement encore, dominantes. C'est contre ce silence et contre ce secret qui entourait les pénitentiaires que le Groupe d'Information sur les Prisons avait organisé sa lutte en mobilisant l'action des intellectuels spécifiques. En témoigne, entre autres, le *Manifeste du G.I.P* dont nous citons un bref passage : « Nous nous proposons de faire savoir ce qu'est la prison : qui y va, comment et pourquoi on y va, ce qui s'y passe, ce qu'est la vie des prisonniers et celle, également, du personnel de surveillance, ce que sont les bâtiments, la nourriture, l'hygiène, comment fonctionne le règlement intérieur, le contrôle médical, les ateliers […] » (Foucault 2001, 1043).

L'intervention intellectuelle, selon cette perspective, consiste à assurer un passage entre deux points sociaux différents : le savoir invisible et secret dont le site est la prison et le milieu social en tant qu'extériorité inaccessible à la parole des détenus. Ainsi, pour rendre possible la résistance au pouvoir, ce n'est pas à l'efficacité d'une causalité psychique qu'il faut faire appel. Mais il ne suffit pas non plus de décrire l'efficacité d'une causalité sociale dont l'action pourrait être activée par l'agir du prolétariat en tant qu'il est porteur d'un projet social universel. En effet, dans le cas de la prison, c'est une action conjointe entre l'intellectuel spécifique et le savoir barré des sujets délinquants qui peut produire une transformation sociale. De manière générale, il est important de dire c'est dans la conjonction entre l'action des intellectuels et le savoir des groupes sociaux qu'une innovation sociale peut avoir lieu.

Conclusion

L'on pourrait certes critiquer le fait que, dans les travaux généalogiques de Foucault, on ne trouve pas tout au moins l'esquisse d'un projet social garantissant le bien-fondé du fonctionnement d'une action collective (Putnam 2013, 165-166).

De surcroît, on pourrait reprocher à la démarche foucaldienne de demeurer purement descriptive et de ne pas questionner ce que l'on pourrait appeler la créativité subjective nécessaire à produire une innovation sociale. Pourtant il convient de se demander si le déploiement même de la créativité peut avoir lieu sans interroger les blocages sociaux qui barrent l'émergence de nouveaux savoirs. C'est une analyse de ces blocages situés tant au niveau psychique qu'à un niveau social que nous avons réalisée dans ce travail tout en questionnant le rôle que peuvent jouer l'intellectuel spécifique et les groupes sociaux dans le processus de leur dépassement. Une telle démarche doit être nécessairement déplacée à un niveau où c'est l'*action collective* des intellectuels spécifiques qui est questionnée, un problème que Foucault n'a pas thématisé en tant que tel dans ses travaux généalogiques bien qu'il ne l'ait pas complément ignoré (Foucault 1994b, 111-112). Comment, en effet, rendre collectif le travail des intellectuels spécifiques ayant lieu dans des institutions qui entretiennent des rapports particuliers avec des pratiques de pouvoir particulières ? Quelle nouvelle institution peut-on créer où soit prise en compte la conjonction entre l'intellectuel spécifique et les acteurs sociaux ? Est-ce que le modèle de l'« intellectuel-relais » que nous avons analysé en nous penchant sur le cas du Groupe d'Information sur les Prisons peut être employé dans le domaine d'autres pratiques d'intervention intellectuelle ? Ces questions exigent un réinvestissement conceptuel de l'œuvre foucaldienne afin de pouvoir évaluer les limites qui lui sont inhérentes et les conditions nécessaires d'un franchissement possible.

NOTES

[1] Pour une analyse de la fonction qu'occupe la psychanalyse dans les travaux de Michel Foucault dans leur ensemble, nous renvoyons à l'article de Jacques Lagrange (Lagrange 2009, 11-55).

[2] En ce sens, nous lirons l'article de Yoshiyuki Sato (Sato 2004, 63-84).

[3] Nous analyserons notamment l'article intitulé « Assujettissement, résistance, re-signification » (Butler 2002, 135-164).

[4] Nous allons notamment analyser le texte de Stéphane Legrand intitulé « Le marxisme oublié de Foucault » (Legrand 2004, 27-43) ; nous allons le

compléter, sur certains points précis, avec quelques références à son travail *Les normes chez Foucault* (Legrand 2007).

[5] Le pouvoir, affirme Judith Butler, « désigne un certain type de restriction *dans* la production, une restriction sans laquelle la production du sujet ne saurait avoir lieu » (Butler 2002, 136-137). Notons que Butler reprend, en faisant cette affirmation, l'interprétation spinoziste qu'avait faite Pierre Macherey de la force des normes chez Foucault. Dans son texte *Pour une histoire naturelle des normes*, Macherey décrivait le principe d'immanence et de productivité des normes chez Foucault de la façon suivante : « Contre l'idée courante d'après laquelle le pouvoir des normes est artificiel et arbitraire, ce principe révèle le caractère nécessaire et naturel de leur force qui se définit et se forme au fil même de son action, qui se produit en produisant ses effets, tendanciellement sans réserve et sans limites, c'est-à-dire sans supposer l'intervention négatrice d'une transcendance ou d'un partage. C'est sans doute ce que Foucault a voulu exprimer en parlant de la positivité de la norme, qui se donne entièrement, se produit en produisant ses effets, à travers son action, c'est-à-dire dans ses phénomènes, et simultanément dans ses énoncés, sans du tout retenir en deçà de ceux-ci, ou les surplombant, un absolu de pouvoir d'où elle tirerait son efficacité, mais dont elle n'épuiserait jamais toutes les ressources (Macherey 2009, 96).

[6] « La psyché, qui inclut l'inconscient, est très différente du sujet : la psyché est précisément ce qui excède les effets d'emprisonnement de l'exigence discursive pour habiter une identité cohérente, pour devenir un sujet cohérent. La psyché est ce qui résiste à la régularisation que Foucault attribue aux discours normalisateurs » (Butler 2002, 139).

[7] « Foucault remanie la possibilité de la re-signification. Il mobilise d'un point de vue politique ce que Nietzsche, dans *La généalogie de la morale*, appelle "*la chaîne du signe*". Nietzsche affirme que les usages attribués originellement à un signe donné se situent "*à des années-lumière*" des usages pour lesquels il devient ensuite disponible. Ce fossé temporel entre les usages produit la possibilité d'une inversion de la signification mais ouvre aussi la voie à l'inauguration de possibilités signifiantes qui excèdent celles auxquelles le terme avait été initialement assigné », (Butler 2002, 149).

[8] Dans la leçon du 5 mars du cours au Collège de France *Les anormaux*, Michel Foucault adresse le même type de critique à Van Ussel qui, tirant hâtivement un schéma explicatif d'Herbert Marcuse, soutient dans son *Histoire de la répression sexuelle* que le corps devient, à l'époque du développement de la société capitaliste, un « instrument de performance » et que ce phénomène implique, simultanément, le refoulement du corps en tant qu'« organe de plaisir » (Foucault 1999, 221-222).

[9] Nous lirons, en ce sens, le quatrième chapitre de *Les normes chez Foucault* où Stéphane Legrand analyse le fonctionnement du pouvoir disciplinaire dans l'hôpital psychiatrique, une institution où le rapport médecin-patient n'est pas superposable au rapport qu'entretient le détenteur du capital avec l'ouvrier. Nous nous distinguons de cette démarche en analysant le rôle que l'intellectuel dit « spécifique » (nous verrons en quel sens il faut entendre cette expression) joue dans une institution (Legrand 2007, 236-269).

[10] Foucault ne cite aucune référence lorsqu'il oppose son concept d'intellectuel spécifique au concept d'intellectuel universel en tant qu'il représente la conscience éclairée de la classe prolétaire. Le concept d'intellectuel universel est central dans les travaux des auteurs comme Lukacs ou Gramsci que Foucault a certainement lus, mais qu'il n'a pourtant pas commentés. Qu'il nous suffise de noter ici, pour illustrer la figure de l'intellectuel universel, le fameux texte de Jean-Paul Sartre « Plaidoyer pour les intellectuels », écrit en 1966 et dans lequel la figure de l'intellectuel universel porte-parole de tous joue un rôle central. En effet, Sartre soutient que « c'est en appliquant la méthode dialectique, en saisissant le particulier à travers les exigences universelles et en réduisant l'universel à un mouvement d'une singularité vers l'universalisation que l'intellectuel, défini comme *prise de conscience de sa contradiction* constitutive, peut aider à la constitution de la prise de conscience prolétarienne » (Sartre 1990, 254). Sartre affirmait, quelques passages plus loin, que « l'intellectuel, par sa contradiction propre – qui devient sa *fonction* –, est poussé à faire pour lui-même et, en conséquence, *pour tous* la prise de conscience » (Sartre 1990, 259-260).

[11] Sur l'analyse foucaldienne de la naissance de la prison, nous lirons aussi François Boullant (Boullant 2003). Notre démarche se distingue de celle développée par cet auteur en ceci que nous insistons sur une analyse du statut de l'action de l'« intellectuel spécifique », un concept que François Boullant ne thématise pas, bien que la question de l'intervention intellectuelle ne soit pas étrangère à ses descriptions.

[12] La prison et les technologies punitives dont elle est nécessairement accompagnée doivent être placées, selon Foucault, « au point où se fait la *torsion* du pouvoir codifié de punir, en un pouvoir disciplinaire de surveiller » (Foucault 1993, 260 ; nous soulignons).

[13] Sur ce point, nous lirons aussi l'article d'Etienne Balibar sur Foucault (Balibar 1997, 288-289).

[14] Hilary Putnam, dans son livre *L'éthique sans l'ontologie*, se montre scandalisé par le fait que Foucault rabattait *toute* formation de savoir sur une pratique de pouvoir (Putnam 2013, 167). Il est important toutefois de préciser que Foucault cherche à comprendre la *spécificité* des pratiques de pouvoir *contingentes* en tant que conditions d'existence matérielle du savoir. Tout savoir n'est pas issu du pouvoir, tant s'en faut, mais il y a des pratiques de pouvoir arbitraires qui rendent possible l'émergence d'un savoir spécifique : ce sont ces pratiques-là de pouvoir qu'il s'agit d'analyser.

[15] Le caractère isotopique du pouvoir disciplinaire est un élément qui distingue de manière à opposer les pratiques disciplinaires au pouvoir de la souveraineté. En effet, les rapports de souveraineté ne sont pas isotopiques parce qu'ils ne peuvent pas être situés dans un système hiérarchique qui définirait de manière exhaustive leur rôle. Il y a donc hétérogénéité dans le rapport qu'entretiennent les différents pouvoirs de souveraineté : « Vous avez, par exemple, le rapport de souveraineté que l'on trouve entre le serf et le seigneur ; vous avez un autre rapport de souveraineté, qui est absolument insuperposable à celui-là, qui est le rapport entre détenteur du fief et suzerain ; vous avez le rapport de souveraineté exercé par le prêtre à l'égard

du laïc ; tous ces rapports, on ne peut pas les intégrer à l'intérieur d'un système véritablement unique » (Foucault 2003, 45).

[16] En analysant la possibilité de la réforme des prisons, Foucault affirmait que le problème est, de manière générale, « de savoir si l'on peut imaginer une société dans laquelle l'application des règles serait contrôlée *par les groupes eux-mêmes* » (Foucault 2001, 1300 ; nous soulignons).

RÉFÉRENCES

Balibar, Étienne. 1997. « Foucault et Marx – l'enjeu du nominalisme ». Dans *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, par Etienne Balibar. Paris : Galilée.

Boullant, François. 2003. *Michel Foucault et les prisons*. Paris : Presses Universitaires de France.

Butler, Judith. 2002. « Assujettissement, résistance, re-signification ». Dans *La vie psychique du pouvoir*, par Judith Butler. Paris : Léo Scheer.

Foucault, Michel. 1972. *L'histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1990. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, coll. Tel.

Foucault, Michel. 1993. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, coll. Tel.

Foucault, Michel. 1994a. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, coll. Tel.

Foucault, Michel. 1994b. *Dits et écrits III*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1997. *« Il faut défendre la société »*. Paris : Gallimard/Seuil.

Foucault, Michel. 1999. *Les anormaux*. Paris : Gallimard/Seuil.

Foucault, Michel. 2001. *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, coll. Quarto.

Foucault, Michel. 2003. *Le pouvoir psychiatrique*. Paris : Gallimard/Seuil.

Foucault, Michel. 2013. *La société punitive*. Paris : Gallimard/Seuil.

Lagrange, Jacques. 2009. « Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault ». *Incidence*, 4-5 : 11-55.

Legrand, Stéphane. 2004. « Le marxisme oublié de Foucault ». *Actuel Marx*, 36 (2) : 27-43.

Legrand, Stéphane. 2007. *Les normes chez Foucault*. Paris : Presses Universitaires de France.

Macherey, Pierre. 2009. « Pour une histoire naturelle des normes ». Dans *La force des normes*, par Pierre Macherey. Paris : La fabrique.

Sartre, Jean-Paul. 1990. « Plaidoyer pour les intellectuels ». Dans *Situations philosophiques*, de Jean-Paul Sartre. Paris : Gallimard, coll. Tel, 219-283.

Sato, Yoshiyuki. 2004. « Subjectivation et résistance. Sur le tournant de Foucault ». *Cahiers philosophiques*, 99 : 63-84.

Poulantzas, Nicos. 2013. *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Paris : Les Prairies Ordinaires.

Putnam, Hilary. 2013. *L'éthique sans l'ontologie*. Paris : Cerf.

Oleg BERNAZ est doctorant en philosophie à Université catholique de Louvain et membre du Centre de Philosophie du Droit (CPDR). Ses recherches portent notamment sur l'épistémologie de l'histoire et la généalogie du pouvoir chez Michel Foucault et la politique de la langue dans l'Union Soviétique (1920-1930).

Address:
Oleg Bernaz
SSH/JURI - Institut pour la recherche
interdisciplinaire en sciences juridiques (JUR-I)
PJTD - Place Montesquieu 2 bte L2.07.01 à 1348
Louvain-la-Neuve, Belgique
E-mail : oleg.bernaz@uclouvain.be.

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 255-276, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Critique et clinique. La pratique analytique comme modèle opératoire pour l'intervention philosophique chez Althusser

Jean Matthys
Université catholique de Louvain

Abstract

Critical and clinical: Psychoanalysis as an operative model for philosophical intervention in Althusser's thought

The purpose of this paper is to explore the role played by the psychoanalytical model of intervention in Althusser's reflections on the function of the philosophical practice initiated by Marx. In doing so, we will see how Althusser conceptualized Freud's discovery of the unconscious and Marx's critique of ideology and used these theoretical revolutions as a paradigm to understand the modalities of philosophical intervention on ideology. While the centrality of consciousness, subjectivity and knowledge will appear subordinated in both psychoanalytical and ideological processes, the primacy of structural, non-subjective and practical experience as a precondition for any critical and emancipatory theory will be highlighted.

Keywords: Althusser, Ideology, Unconscious, Marxism, Psychoanalysis, Subject, Therapy, Intervention, Emancipation, Materialism

Introduction

À plusieurs reprises dans son œuvre, Althusser s'est efforcé de poser la question de l'articulation entre l'idéologie et l'inconscient, sans jamais parvenir à une réponse définitive. La « rencontre » entre ces deux concepts constitue un nœud de problèmes central dans l'entreprise philosophique althussérienne, au croisement du marxisme et de la psychanalyse, faisant signe vers la question complexe de la production du sujet et de la possibilité de son émancipation.

Déjà esquissée dans son article « Freud et Lacan » (1964) et poursuivie dans sa correspondance avec son analyste R. Diatkine pendant l'été 1966, la réflexion théorique sur l'articulation entre l'idéologie et l'inconscient atteint son point culminant dans les *Trois notes sur la théorie des discours* (automne 1966), « *3 Notes*, se rapportant à la théorie des discours, dont l'occasion est fournie par une réflexion sur le statut du discours inconscient, et son articulation sur le discours idéologique » (Althusser 1993, 117). À en juger par les ultimes lignes de la dernière des trois notes, celles-ci constituent plus un chantier ouvert et un appel à une recherche à venir qu'un travail achevé : « Autant de questions. Sont-elles pertinentes et convenablement posées ? Comment y répondre dans l'état actuel des choses ? » (Althusser 1993, 170) Ce problème de l'articulation entre la théorie marxiste de l'idéologie et la théorie freudienne de l'inconscient refera par ailleurs explicitement surface dans le manuscrit de 1969 sur *La reproduction des rapports de production*, sous forme d'allusions à valeur purement *indicative* : « Inutile d'être un grand clerc pour suggérer que cette contrainte et cette préassignation idéologiques […] doivent avoir quelque rapport avec la "prise" de ce que Freud a repéré, par ses effets, comme étant *l'inconscient* » (Althusser 2011, 226). Althusser ajoute, « anticipant sur des recherches nécessaires et désormais possibles, que ce rapprochement est théoriquement justifié sur le *fait* que l'éternité de *l'inconscient* est fondée en dernière instance sur l'éternité de *l'idéologie* en général » (Althusser 2011, 208-209). Cette dernière proposition sera reprise de manière plus prudente et sous forme litotique dans l'article de 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », tiré de ce manuscrit : « l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie en général » (Althusser 2011, 288). Il semble ainsi que, lors de la confection de la version publique de ces notes, Althusser ait été forcé de revoir à la baisse la force de sa conviction. Si dans les deux versions du texte est affirmée l'existence d'un « lien organique entre les deux propositions » (Althusser 2011, 208 ; 288), force est de constater que leur auteur n'arrivera jamais à formuler de manière définitive les modalités exactes de cette articulation. En lieu et place d'une

théorie unifiée et cohérente des rapports entre idéologie et inconscient, nous nous trouvons face à un ensemble de thèses toujours provisoires, de pistes théoriques multiples. Nous ne souhaitons pas ici combler le vide théorique légué par la réflexion originale d'Althusser[1]. Si la tentative de faire se rencontrer les concepts d'idéologie et d'inconscient constitue le cœur – ou plutôt : un des multiples centres « surdéterminés » – de la structure théorique althussérienne, la question de leur articulation hérite du même coup de toutes les ambiguïtés, contradictions et bifurcations caractéristiques d'une pensée en constante élaboration, soucieuse d'intervenir en conjoncture et ne rechignant pas à la pratique de l'autocritique.

Malgré leur état d'inachèvement relatif, un ensemble de thèses va néanmoins guider la réflexion althussérienne ultérieure sur le statut propre de la pratique philosophique marxiste et de la psychanalyse, y compris lorsqu'il aura abandonné le projet d'une unification théorique des champs des deux disciplines, en faveur d'une réflexion centrée sur les mécanismes, la structure et les effets de leurs *pratiques* respectives. En effet, pour Althusser, « quoi qu'il en soit de son destin théorique, le caractère le plus remarquable de la théorie analytique est *son rapport à la pratique* » (Althusser 2014, 297). Assumant pleinement le caractère problématique de l'entreprise « freudo-marxiste » d'Althusser, nous souhaiterions dégager ici quelques enseignements concernant la manière dont ce dernier concevait la pratique d'intervention philosophique à la lumière de la pratique analytique. Notre hypothèse herméneutique est que la théorie et l'expérience de la pratique psychanalytique ont pu servir d'interlocuteurs constants et de modèle opératoire implicite à Althusser pour penser l'intervention philosophique, ses conditions et ses potentialités émancipatrices. Si Althusser n'est en définitive jamais parvenu à articuler théoriquement les champs respectifs de l'idéologie et de l'inconscient, il invite en revanche à penser cette articulation par la mise en place d'une nouvelle manière de pratiquer la philosophie qui serait nourrie des enseignements pratiques et théoriques de la psychanalyse. S'agissant de l'intervention philosophique et de la pratique psychanalytique, nous avons affaire à deux *pratiques processuelles*, qu'Althusser définit au

sens large comme un « ensemble d'éléments matériels, idéologiques, théoriques et humains (les agents) suffisamment adaptés les uns aux autres pour que leur action réciproque produise un résultat, qui modifie les données de départ » (Althusser 2014, 168). Analysée par Althusser à l'aide des catégories marxistes de la pratique productive, toute pratique fait se rencontrer un ensemble d'éléments spécifiques – matière première, instruments de production et agents – dont l'interaction produit une transformation, un résultat nouveau sous la forme d'une redistribution, d'un réagencement structurel. Aussi la cure analytique produit-elle la « transformation des rapports fantasmatiques dans l'inconscient d'un individu » (Althusser 2014, 297), et « *ce que la pratique philosophique transforme, ce sont les idéologies sous lesquelles les différentes pratiques sociales produisent leurs effets propres* » (Althusser 2014, 315). Quoiqu'il s'agisse bien de deux réalités distinctes, *sui generis* (Althusser 1993, 237 ; 243), l'idéologie et l'inconscient n'en partagent pas moins certains traits caractéristiques qui semblent justifier à la fois l'entreprise d'un certain rapprochement théorique et la constatation d'une forme d'« empiètement » du modèle analytique sur la pratique idéologico-politique de la philosophie telle que la concevait Althusser. En effet, l'idéologie et l'inconscient ont pour traits communs et constitutifs d'être des *structures* dotées d'une forme d'éternité, à la fois omniprésentes et radicalement absentes, produisant de manière constitutive des effets de méconnaissance-refoulement. Ce sont ces caractéristiques que nous allons envisager dans le point suivant, avant d'en dégager les conséquences du point de vue des pratiques transformatrices qui les prennent pour objet.

L'idéologie et l'inconscient comme structures

Inspiré des grands thèmes structuralistes – en particulier le mot d'ordre lacanien : « l'inconscient est structuré comme un langage » (Althusser 1993, 95) –, l'un des apports philosophiques majeurs d'Althusser au sein des études marxistes a sans nul doute été celui de penser l'idéologie comme une *structure*. Dès *Pour Marx,* l'idéologie est définie comme « un système (possédant

sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée » (Althusser 2005, 238). C'est dans l'introduction à *Lire Le Capital*, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », texte consacré à l'idéologie théorique, qu'Althusser développe davantage la logique structurale constitutive de l'idéologie décrite comme un tout tendanciellement unifié et réglé par une « problématique ». L'idéologie forme un champ structuré qui produit et articule ses objets, dont la saisie est normée par une « problématique » propre qui « constitue la condition de possibilité définie absolue, et donc la détermination absolue des *formes de position de tout problème*, à un moment considéré de la science » (Althusser 2008, 19). Ce faisant, toute idéologie produit des objets qu'elle ne peut pas voir, des questions inaudibles qu'elle traverse sans s'arrêter, des problèmes qu'elle *refoule* en dehors de son champ. Althusser parle d'un « non-voir intérieur à son voir », d'objets « nécessairement *invisibles* dans le champ de la théorie existante, parce qu'ils ne sont pas des objets de cette théorie, parce qu'ils sont ses *interdits* […] de droit rejetés, refoulés hors du champ du visible » (Althusser 2008, 20). Bien plus, ce « dehors » est intériorisé par l'idéologie comme *son* dehors, *son* invisible, à la manière de l'inconscient, ce « dehors *au-dedans de la pensée elle-même* » (Althusser 2014, 288). Cela a pour conséquence qu'absolument *rien* dans son champ ne permet à l'idéologie de soudainement se mettre à voir les objets situés hors de sa vue : « toute la fonction du champ consiste à ne pas les voir, à interdire leur vue » (Althusser 2008, 20). Toute théorie idéologique tend ainsi spontanément à devenir toute-puissante, parce qu'elle intériorise le rapport entre son « dedans » et son « dehors », de manière à refouler et ne jamais rencontrer son extérieur, son « autre » en tant que tel. Reterritorialisant en son sein toute limite externe, elle ne connaît de limites qu'internes, tendant ainsi à devenir un « espace infini parce que défini » (Althusser 2008, 21). On pourrait ainsi dire que toute idéologie, pour se constituer comme telle, *produit en elle un invisible structural, un inconscient constitutif* qu'elle ne cesse de méconnaître et de refouler. C'est pourquoi Althusser peut écrire dès *Pour Marx* que

> l'idéologie a fort peu à voir avec la « conscience », à supposer que ce terme ait un sens univoque. Elle est profondément *inconsciente* [… et] c'est avant tout comme *structures* qu'elles [les représentations idéologiques] s'imposent à l'immense majorité des hommes, sans passer par leur « conscience » (Althusser 2005, 240).

Ce « narcissisme » de l'idéologie comme structure autoréférentielle, tendanciellement sans dehors et sans altérité a pour conséquence qu'elle est, à la manière de l'inconscient, « sans histoire », ou *éternelle*. Althusser écrit ainsi en 1969 :

> Le propre de l'idéologie est d'être dotée d'une structure et d'un fonctionnement tels qu'ils en font une réalité non-historique, c'est-à-dire omni-historique, au sens où cette structure et ce fonctionnement sont, *sous une même forme, immuable*, présents dans ce qu'on appelle *l'histoire* entière (Althusser 2011, 208).

Bien entendu – et c'est là un des grands enseignements marxiens – les idéologies particulières sont historiquement déterminées, variant au gré des changements survenant au sein des modes de production qui sont fondamentalement historiques et contingents. De même, la structuration ou la « prise » des inconscients sous telle ou telle forme singulière – des formations dites « normales » aux cas plus ou moins pathologiques – n'est pas sans rapport avec la « biographie » des individus. Mais « nous savons, depuis Freud, que le temps de l'inconscient ne se confond pas avec le temps de la biographie » (Althusser 2008, 288). La variabilité historique des idéologies particulières et la contingence des biographies individuelles ne sont possibles qu'en tant qu'effets de ces structures intemporelles que sont l'idéologie et l'inconscient en général. Cette éternité renvoie au fait que ces structures fonctionnent chacune « en circuit fermé, sur le mode de l'atemporalité » (Althusser 1993, 93). Ainsi, le caractère éternel de l'idéologie et de l'inconscient ne contredit pas, mais *détermine* leurs formes d'existence historiques concrètes, en tant que la *reproduction transhistorique* de leurs structures respectives est la condition de toute production historique, « au sens économique comme en tous les autres sens » (Althusser 1993, 93).

Nous découvrons par là même un caractère éminemment paradoxal que partagent l'inconscient et l'idéologie, à savoir qu'ils sont à la fois constitutivement *absents* en tant que tels et pourtant, au même moment, nécessairement et absolument

présents. D'un côté, on voit bien la difficulté qu'il y a à avoir prise sur l'idéologie et sur l'inconscient, parce qu'ils sont précisément invisibles, absents, en raison du fait qu'ils fonctionnent de manière constitutive sur le mode de la dénégation, du refoulement ou de la méconnaissance de soi *comme* idéologique et *comme* inconscient (Althusser 2011, 224 ; Althusser 1993, 240). Cependant, ils sont omniprésents en tant que condition de possibilité de toute histoire, de tout vécu, de tout discours et de tout sujet du discours en eux et sur eux. L'idéologie et l'inconscient sont ces absents qui ne cessent de hanter tout discours et toute pratique concrète qui s'inscrivent en eux. Nous pressentons dès à présent que cette « présence-absence » radicale ne peut qu'entraîner de profondes conséquences sur la manière dont il faut penser la pratique de la cure analytique et de l'intervention philosophique. Comment en effet « travailler » ces réalités qui nous « travaillent » toujours-déjà à notre insu ?

Critique de l'idéologie et travail de l'inconscient

Les premières conséquences que nous pouvons tirer de cette brève caractérisation de l'idéologie et de l'inconscient sont essentiellement négatives. Si l'inconscient et l'idéologie sont éternels, l'intervention analytique sur l'un et l'intervention philosophique sur l'autre ne peuvent avoir pour effet d'en sortir absolument, mais tout au plus de les transformer relativement, de « faire bouger » quelque chose en leur sein. De même que l'inconscient est une structure constitutive de la vie psychique des individus, l'idéologie « est une structure essentielle à la vie historique des sociétés » (Althusser 2005, 239). Même au cœur de sa période dite « théoriciste », Althusser n'a de cesse de railler « l'idée utopique d'un monde où l'idéologie (et non telle de ses formes historiques) disparaîtrait sans laisser de trace, pour être remplacée par la *science* » (Althusser 2005, 239). La marge de manœuvre pour l'intervention philosophique dans le champ idéologique se limite donc à la possibilité de variations historiques concrètes des formes idéologiques particulières au sein d'une société donnée, et non la suppression de l'idéologie en tant que telle. De même, de l'inconscient, dont la *nature* est

refoulement (Althusser 1993, 240), il ne peut s'agir de souhaiter se débarrasser absolument en lui substituant davantage de « conscience ». L'inconscient n'est pas une « mémoire » (Althusser 1993, 69), et la cure n'a pas pour but une remémoration comprise comme devenir-conscient permettant de restituer le désir refoulé (Althusser 1993, 97) : « il ne s'agit pas, quoi qu'on en ait dit, pour la conscience de se réapproprier "sa vérité" sous les espèces de son inconscient mais de contribuer à remanier le dispositif des fantasmes dans un inconscient soumis au travail (*Durcharbeit*) de l'analyse » (Althusser 1993, 244). La cure doit viser non pas une simple « prise de conscience », mais une transformation interne au champ de l'inconscient lui-même, « une redistribution des "affects" (attachements affectifs profonds et inconscients à certaines images fantasmatiques inconscientes), et une ré-équilibration de l'appareil psychique inconscient et conscient dans son ensemble » (Althusser 2014, 299).

C'est dire qu'il faut prendre garde au double sens du génitif lorsque l'on parle de « critique *de* l'idéologie » ou de « travail *de* l'inconscient » : dans le sens du génitif objectif, le sujet s'émancipe *de* l'idéologie et *de* l'inconscient, au sens où il se dégage de certaines formes assujettissantes de l'idéologie et de formations « pathologiques » de l'inconscient. Mais cette émancipation est une transformation intrinsèquement immanente, ne pouvant se produire que *par* et *avec*, *au travers* et *au sein de* l'idéologie et de l'inconscient. Dans le dispositif pratique de la cure, en effet,

> La « matière première » est le patient lui-même, son inconscient, et les effets produits par le dispositif « pathologique » de ses fantasmes sur sa conscience et ses attitudes pratiques dans la vie. Les instruments de production de l'effet de cure sont, d'une part l'identification inconsciente à l'analyste par le *transfert* et, d'autre part, l'*élaboration* (*durcharbeiten*) des fantasmes inconscients par l'analysant et l'analyste (Althusser 2014, 298).

Il est remarquable que l'inconscient soit décrit ici comme présent à la fois comme matière première (l'inconscient sur lequel on travaille, en particulier sous la forme de ses effets et des symptômes pathologiques), mais également comme instrument de production sous la forme de l'identification

transférentielle inconsciente. Ce n'est qu'à la condition de faire travailler les unes sur les autres les pensées conscientes et les désirs inconscients de l'analysant, jouant sur les symptômes et les résistances, et faisant « communiquer » les inconscients de l'analysant et de l'analyste dans le jeu transfert/contre-transfert, que la cure peut aboutir à un réagencement du dispositif inconscient susceptible de mettre fin aux troubles psychiques de l'analysant. De manière analogue, la pratique philosophique, qui est « *en dernière instance, lutte de classe dans la théorie* » (Althusser 2014, 359), agit au sein de celle-ci en vue de produire des transformations au niveau de l'idéologie « pour remanier son ancien dispositif » par un « long travail d'unification [qui] se fait dans la confusion des luttes, au travers de la lutte des classes, et [qui] est lui-même un élément et un épisode de la lutte des classes » (Althusser 2014, 332-333). Il s'agit donc de reconnaître l'ambivalence foncière de l'inconscient et de l'idéologie en tant qu'ils sont à la fois *ce sur quoi* il s'agit de travailler et *ce qui* nous travaille, ce en quoi et par quoi nous agissons – et ce, aussi bien dans les situations de *statu quo* que dans les périodes de transformations. Sources de consensus et de stabilité, mais également de force critique et de souffrance, l'idéologie et l'inconscient sont autant à l'œuvre « quand il ne se passe rien » (Althusser 2011, 239) que lorsque quelque chose se passe, quand ça coince, « grince », résiste (Althusser 2011, 233). Que l'on songe aux vertus défensives du mécanisme de refoulement : l'inconscient est une instance qui nous fonde et nous protège psychiquement ; mais par ailleurs et simultanément, il est un lieu de potentialités de conflits et de résistances, qui sont à la fois ce qui bloque et ce qui rend possible le travail analytique. De même, l'idéologie est absolument nécessaire à la vie individuelle et sociale, car elle est le fondement de toute subjectivation individuelle et de tout consensus collectif ; mais elle peut également devenir un « instrument d'action réfléchi sur l'Histoire » (Althusser 2005, 239), critique et émancipateur.

Mais comment une telle action réfléchie est-elle possible ? Si l'idéologie opère par méconnaissance de soi comme idéologique, et que, nécessairement dotés d'un inconscient, les individus opèrent « un *refoulement* de la possibilité de

l'inconscient, qui coïncide avec l'inconscient lui-même » (Althusser 1993, 240) ; si l'idéologie ne peut être supprimée par la vérité scientifique, ni l'inconscient supplanté par la conscience, comment concevoir la possibilité même de pratiques *activement* transformatrices, c'est-à-dire capables, en théorie et en pratique, de contrôler quelque peu leurs effets ? À quelles conditions un tel savoir pratico-théorique peut-il se déployer ? C'est pour répondre à ces questions qu'Althusser n'a eu de cesse d'interroger les *expériences inaugurales* des « pères fondateurs », les agents de deux véritables *événements* pratico-théoriques : Freud découvrant l'existence et les lois de l'inconscient en fondant la pratique analytique, et Marx rompant avec l'idéologie bourgeoise, découvrant les ressorts de l'exploitation capitaliste et initiant une nouvelle pratique idéologico-politique de la philosophie.

Comment les découvertes de Marx et Freud ont-elles été possibles ?

En vertu de son statut de structure portant son dehors en dedans de soi, une idéologie ne peut jamais se corriger ou se critiquer d'elle-même, que ce soit par l'irruption d'un fait prétendument extérieur au champ problématique, ou par le développement d'une plus grande « acuité » pour pallier à la « défaillance psychologique du voir » face à un donné transparent (Althusser 2008, 11). En effet, pour Althusser, aucun fait ne peut ébranler une théorie, parce qu'il est soit objet visible au sein du champ, toujours-déjà intégré et normé selon la problématique propre du champ, soit invisible et refoulé dans un hors-champ. Pour voir le non-voir d'une idéologie, il faut donc nécessairement de quelque manière en être *déjà sorti*. Voir l'invisible, c'est-à-dire affronter l'Autre de l'idéologie, fût-il intériorisé, signifie révolutionner son horizon problématique, c'est-à-dire altérer dans ses fondements l'idéologie elle-même. Mais comment en sortir ?

> On ne sort pas d'un espace clos, en s'installant dans son simple *dehors*, que c'en soit l'extérieur ou la profondeur : tant que ce dehors ou cette profondeur restent *son* dehors et *sa* profondeur, ils appartiennent encore à *ce* cercle, à *cet* espace clos, comme sa « répétition » dans *son* autre-que-soi (Althusser 2008, 57-58).

Il s'agit par conséquent de penser « une fondation radicale d'un nouvel espace, d'une nouvelle problématique, qui permette de poser le *problème* réel, méconnu dans la structure de reconnaissance de sa position idéologique » (Althusser 2008, 58). Non pas sortie ou fuite – qui restent toujours dépendantes, fût-ce négativement, de ce qu'il s'agit de fuir –, mais *production* d'un espace *radicalement neuf,* d'un agencement inédit, structure combinatoire (*Verbindung*) rendant possible une juste ré-articulation des données du problème. Mais Althusser ne nous livre ici que la description *théorique* du chemin qu'a emprunté Marx pour l'accomplissement de sa révolution idéologico-scientifique. Comment cela s'est-il passé pratiquement, matériellement ?

> Contentons-nous de retenir qu'il faut que le sujet ait occupé dans le nouveau terrain sa nouvelle place, autrement dit que le sujet ait déjà été, voire partiellement à son insu, installé sur ce nouveau terrain, pour pouvoir porter sur l'ancien invisible le regard instruit qui lui rendra visible cet invisible (Althusser 2008, 22).

La formulation est rhétorique : Althusser ne se contentera pas de ces indications théoriques. Et il nous livre déjà un précieux indice : le déplacement de Marx peut s'être fait « partiellement à son insu », c'est-à-dire par le fait d'un *autre* que lui.

C'est ici que le détour par la psychanalyse prend tout son sens. Car s'il faut, pour comprendre la possibilité même de la critique idéologique et de la cure analytique, se tourner vers les conditions de découverte inaugurales de leurs théories respectives, les modalités de la découverte freudienne nous donneront une clé de lecture pour saisir les conditions de la découverte marxienne. La question de la possibilité, des modalités et des effets d'une critique de l'idéologie et d'un travail de l'inconscient ne pourra être résolue sans passer par ces deux questions *pratiques* : (1) *Comment Freud a-t-il pu devenir le premier analyste et produire sa théorie de l'inconscient ?* – première question dont la réponse donnera des outils pour penser la seconde : (2) *Comment Marx a-t-il pu développer sa théorie révolutionnaire et critiquer l'économie politique classique, cœur de l'idéologie bourgeoise ?*

(1) Comment Freud a-t-il pu reconnaître l'existence de l'inconscient et se mettre à la recherche de ses lois ? Il faut qu'à

la manière de la révolution « sur place » de Marx, il ait *déjà* pu, d'une manière ou d'une autre, faire bouger quelque chose au cœur de son propre inconscient, bloquant ainsi le réflexe de défense, de déni de l'inconscient « qui coïncide avec l'inconscient lui-même ». Or, une telle transformation du dispositif fantasmatique inconscient, voilà ce que produit précisément la pratique analytique, cette « situation expérimentale particulièrement propre à la production, au contrôle, et à la transformation des effets d'inconscient » (Althusser 1993, 198). Pour faire sa découverte, Freud devait par conséquent… *être analysé* ! Mais comment cela a-t-il été possible, étant entendu que « n'analysent que des analystes, qui ne sont analystes que d'avoir été analysés (dans les règles de leur société) (et sous son contrôle) » (Althusser 1993, 179) ? Si l'analyse suppose la « prise » d'un transfert entre un analysant et un analyste déjà analysé, qui a analysé Freud ? Comment Freud a-t-il pu devenir le premier analyste, en l'absence de tout psychanalyste déjà formé pouvant l'amener, au travers d'une psychanalyse didactique, à travailler sur son propre dispositif fantasmatique inconscient ? « Problème classique de l'œuf et de la poule » (Althusser 1993, 179). La question peut paraître scolastique, mais elle est d'une grande importance pour Althusser, qui la juge grosse d'enseignements dont les implications dépassent le seul champ de la psychanalyse : « Il y a là tout un aspect saisissant de l'histoire de la psychanalyse que les matérialistes feraient bien de méditer » (Althusser 1993, 239).

Une première possibilité serait que Freud se soit analysé « tout seul ». Mais pour Althusser, cette hypothèse de l'autoanalyse solitaire tient plus du miracle que de l'explication. Même à supposer que Freud ait pu se « dédoubler » intérieurement pour qu'une partie de lui-même analyse l'autre, se pose encore la question de savoir par qui cette moitié-analyste de Freud a été analysée. Pour éviter de sombrer dans une régression *ad infinitum*, il faut opter pour l'autre possibilité : Freud – ou l'hypothétique moitié de Freud « supposée savoir » – a été analysé par une ou plusieurs autres personnes, *à leur insu*. Althusser relève trois candidats-analysants malgré eux, ces « combattants inconnus de l'inconscient » (Althusser 1993, 186) qui, loin de s'exclure

mutuellement, ont tous joué un rôle dans l'analyse de Freud : Fliess, les patientes hystériques de Charcot et les malades de Breuer, ainsi que les grands auteurs tragiques Sophocle et Shakespeare. La théorie de Freud lui est ainsi venue non pas par réflexion abstraite, ni par autoanalyse solitaire, mais suite à une série *d'expériences concrètes* (Althusser 1993, 180). Au travers d'échanges transférentiels inconscients avec ses patientes, son ami Fliess et les auteurs tragiques, quelque chose aurait bougé dans l'inconscient et la névrose de Freud, lui permettant du coup de reconnaître l'existence de l'inconscient et d'en faire la théorie. « Quelque chose de l'analyse de Freud aurait ainsi commencé par ce qu'il recevait de ses propres patientes, avant de se prolonger dans l'épreuve passionnée de sa théorie élaborée dans ses rapports avec Fliess » (Althusser 1993, 180). Ainsi,

> [Freud] *a été éduqué par ses propres patients hystériques* qui lui ont littéralement *appris* et *donné à voir* qu'il existait un langage de l'inconscient inscrit dans leur corps, et c'est Anna O. qui non seulement a inventé pour lui le terme de « *talking cure* » (étape décisive de la découverte), mais lui a imposé la reconnaissance de l'existence du transfert et du contre-transfert (Althusser 1993, 239).

D'où Althusser dégage « deux conclusions provisoires » :

> que toute analyse est autoanalyse, que l'analyste A n'est pas le seul à « travailler » sur et dans le transfert de l'analysant, mais que c'est avant tout l'analysant qui « travaille » dans l'analyse ; et que tout analyste poursuit son analyse (interminable) à travers le « travail » de ses patients, donc que le non-analysé contribue à l'analyse de l'analyste (Althusser 1993, 182).

Conclusion paradoxale qui affirme à la fois le caractère intrinsèquement autoanalytique de toute analyse, et simultanément, que l'analyste autoanalysé ne peut devenir tel qu'à la condition de demeurer un analysant qui poursuit son analyse « à travers le travail de ses patients ». Ce jeu de miroir, où l'analyste est toujours-déjà et demeure toujours-encore un *analysant*, analysé à l'aide d'un non-encore-analysé dans un jeu de transferts croisés, n'est pas une situation exceptionnelle, réservée à l'événement originaire de la fondation de la discipline psychanalytique par Freud : elle est pour Althusser le « pain quotidien de l'analyse » (Althusser 1993, 181). Bien plus, s'il s'agit là d'un enseignement psychanalytique « que les

matérialistes feraient bien de méditer », c'est qu'elle constitue également un modèle générique permettant de saisir les modalités concrètes de la découverte marxienne.

(2) On l'a dit, étant donnée la forme même de la structure idéologique, pour produire sa théorie critique et être en situation de voir le « non-voir » idéologique de l'économie politique classique, Marx ne devait pas apporter une nouvelle solution aux problèmes traditionnels, mais changer de terrain pour repenser en profondeur les termes mêmes du « problème ». Pour cela, il devait sortir « de l'espace idéologique défini par cette question idéologique, de cet espace *nécessairement* clos […] pour ouvrir, en un autre lieu, un nouvel espace » (Althusser 2008, 57). De même que Freud devait avoir déjà été analysé par un autre que lui-même pour produire sa théorie, Marx devait être *déjà* sorti de l'idéologie bourgeoise pour pouvoir la voir et la critiquer comme telle. Et comme chez Freud, ce déplacement a été fait « partiellement à son insu », par un autre qu'il a côtoyé, pour ainsi dire *matériellement*, au sein de pratiques concrètes. C'est en effet en prenant part, directement et personnellement, aux pratiques de la lutte ouvrière, essentiellement entre 1843 et 1848, que Marx a pu changer de base idéologique et devenir « critique révolutionnaire ».

> [C]'est leur adhésion [de Marx et Engels] à ces groupes [radicaux d'artisans-ouvriers, en majorité d'origine allemande] qui provoqua le « changement de base » de leur pensée : un changement radical et dans la philosophie et dans la théorie de la lutte des classes sur de nouvelles positions rattachées au prolétariat (Althusser 1994a, 382).

C'est à partir de cette nouvelle position – et à partir d'elle seulement – que devenait possible de *voir* l'invisible de l'idéologie bourgeoise : l'exploitation capitaliste et la lutte de classe. Le renversement de la « supposition de savoir » apparaît ici total : tout comme Freud a été transformé et éduqué par ses patientes, Marx a été « *éduqué* par la lutte de classe du prolétariat qui transforme ses positions antérieures, et lui permet de *voir* » (Althusser 1993, 238-239). Ici encore c'est la pratique analytique qui fait office de modèle, en tant qu'elle représente « la mise en cause et en question la plus grave qui ait jamais existé de la *pratique médicale*, ou de toute pratique qui implique "un sujet supposé savoir" (Lacan), capable de

guérir et de conseiller par l'autorité de son savoir et de son pouvoir social » (Althusser 2014, 300).

De l'immanence de la critique

C'est dire combien la pratique marxiste de la philosophie se doit d'être radicalement immanente, au sens où « il n'est de vraie critique qu'immanente, et d'abord réelle et matérielle avant d'être consciente » (Althusser 2005, 143). Une immanence double, en réalité : immanence idéologique d'abord, en ce que l'intervention philosophique ne consiste pas en l'importation d'un savoir depuis l'extérieur mais en un travail de transformation interne au champ de l'idéologique en général ; immanence matérielle ensuite, en ce que la théorie marxienne se déploie depuis l'intérieur des positions et des pratiques matérielles du prolétariat, car « il n'est nul autre moyen pour un intellectuel "d'être peuple" que de le devenir, par l'expérience pratique de la lutte de ce peuple » (Althusser 1993, 230). Au travers de son détour par la psychanalyse, Althusser en vient ainsi à affirmer le primat de la critique réelle et matérielle sur toute critique théorique, renouant avec le geste matérialiste de *L'idéologie allemande* qui caractérisait le communisme comme « le mouvement *réel* (wirkliche *Bewegung*) qui abolit l'état actuel des choses » et subordonnait « [l]'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée » à « l'existence préalable d'une classe révolutionnaire » (Marx 1982, 321 ; 339). Comme l'analyste, le philosophe n'est jamais l'importateur d'un savoir : « *la philosophie ne produit pas de connaissance d'un objet réel, mais elle pose des Thèses* » (Althusser 2014, 319) susceptibles de produire des effets idéologiques déterminés au sein de la lutte des classes. Le philosophe est « détaché » dans la théorie par la classe qui le commande et qui est à l'origine de sa prise de position hors de l'idéologie dominante. Ce primat de la matérialité des luttes est coextensif à un primat de la *demande* : le philosophe ne fait que « proposer » une contribution idéologique à la lutte des classes et « ne peut pas faire plus » (Althusser 2014, 333). Dans ce sens, l'analyse reste *in fine* autoanalyse, c'est-à-dire *praxis* de transformation de soi

par soi de l'analysant, « l'analyste n'étant là que pour "ponctuer" (Lacan) et infléchir le discours de l'analysant, surchargé de significations inconscientes » (Althusser 2014, 297) – ce travail d'inflexion ne manquant pas de faire penser au *clinamen* épicurien, cette déviation infime et aléatoire qui permet la rencontre et la « prise » (Althusser 1994a, 555). Ce sur quoi l'analyste et l'analysant travaillent, et ce que ce travail présuppose, c'est en particulier la prise du transfert (Althusser 2014, 298) en tant qu'elle conditionne la possibilité d'un juste réagencement du dispositif inconscient par la rencontre entre les inconscients de l'analysant et de l'analyste. De même, la transformation que le philosophe marxiste souhaite opérer sur l'idéologie suppose et vise à renforcer la prise d'un nouvel agencement, la mise en place d'un nouveau type de rapports, dont nous pourrions suggérer qu'ils correspondent à ces « rapports sociaux non-marchands » entre « camarades » librement associés, « voulant la libération des hommes et agissant en conséquence » au sein d'organisations communistes ou d'autres communautés (Althusser 2014, 279).

C'est que, tant du point de vue de l'idéologie que de l'inconscient, toute « résistance » et toute transformation sont inévitablement le lieu d'une forme de souffrance. « Faire bouger » quelque chose dans son inconscient afin de se libérer de la dictature de la répétition requiert de travailler sur le symptôme, de traverser les douloureux mécanismes de la résistance afin de les transformer. De même, quitter l'idéologie dominante, c'est perdre son identité de sujet et la reconnaissance de ses pairs. Parce qu'elle procède d'une forme de désidentification, la critique de l'idéologie ne peut manquer de toucher le sujet en son être même de sujet idéologique. Mais cette perte est d'emblée compensée par le fait qu'elle est le fruit d'une pratique révolutionnaire, inscrite au sein d'une idéologie secondaire et de pratiques qui *reconnaissent* le sujet révolutionnaire, et lui *garantissent* des voies de resubjectivation alternatives dont il résultera une réouverture des champs d'affectivité et d'effectuation des puissances individuelles et collectives de penser et d'agir. La pratique analytique nous apprend qu'on ne se libère de la répétition symptomale qu'en modifiant un certain état de notre dispositif inconscient, c'est-à-

dire en le ré-agençant, en le travaillant tout en étant travaillés par lui. De même, il semble que pour Althusser on ne puisse échapper et résister aux formes assujettissantes de l'idéologie dominante qu'en étant interpellé par une autre sous-structure idéologique dominée. Cette interpellation est le fait de l'idéologie prolétarienne révolutionnaire, celle de la classe dont Marx a partagé les luttes, ainsi mis en situation de « voir ». C'est pourquoi, si le vocabulaire médical devait pouvoir encore s'appliquer aux pratiques analytiques et philosophiques, nous pourrions dire qu'elles consistent bien en un acte de « guérir », au sens où G. Canguilhem écrit : « Guérir c'est se donner de nouvelles normes de vie, parfois supérieures aux anciennes » (Canguilhem 2013, 204). Il s'agit non pas d'importer un savoir scientifique, ni d'appliquer un savoir médical, mais d'inventer, de manière collective et immanente, de nouvelles manières pour les hommes de vivre et de se rapporter à leurs conditions d'existence (Althusser 2005, 240).

Ethos du philosophe matérialiste : justesse et attention

L'expérience et la théorie de la pratique analytique se révèlent centrales pour comprendre la manière dont Althusser s'efforce de penser la pratique philosophique initiée par Marx. C'est la compréhension croisée de l'idéologie et de l'inconscient comme structures éternelles de méconnaissance/refoulement qui permet de rendre compte du statut tout à fait exceptionnel qu'Althusser attribue à la psychanalyse, en tant que celle-ci fournit des outils théoriques précieux pour comprendre la possibilité d'une pratique visant à transformer les idéologies. En tant que structures de refoulement et de méconnaissance, constitutives de processus de subjectivation dont les effets s'étendent de la stabilité et du consensus aux formes les plus « pathologiques » de souffrance psychique ou sociale, l'idéologie et l'inconscient rendent formellement impossible toute modalité d'action directe par l'intervention externe de la science ou de la conscience.

Mais les enseignements psychanalytiques n'empruntent pas uniquement la voie négative du rejet du primat de la conscience ou de toute « supposition de savoir » : ils fournissent

également un modèle positif invitant à penser les processus analytiques et philosophiques comme rencontre et « prise », *Verbindung* structurale et immanente, mise en place de rapports qui comme tels sont susceptibles de produire des effets de transformation dans les dispositifs inconscients et idéologiques des sujets.

> *L'analyste n'est ni un médecin, ni un conseiller moral ou pratique, ni un confesseur ou un prêtre, ni même un ami.* Il est simplement l'agent silencieux d'un procès sans sujet, où des fantasmes (les siens) se confrontent, silencieusement mais réellement, aux fantasmes d'un autre individu (l'analysant), pour parvenir à les ré-équilibrer dans un état qui mette fin aux troubles de son psychisme (Althusser 2014, 300).

De manière analogue, la pratique idéologique de la philosophie consiste en « un processus sans sujet (un travail dont la philosophie n'est pas le créateur absolu) » (Althusser 2014, 355), qui vise la transformation des « *idéologies sous lesquelles les différentes pratiques sociales produisent leurs effets propres* ». Interminable, comme l'analyse, la pratique philosophique est chargée d'une « tâche infinie, sans cesse renouvelée par les transformations des pratiques sociales, et sans cesse à reprendre, pour mieux ajuster la philosophie à son rôle unificateur » (Althusser 2014, 382).

Si le détour par la pratique analytique nous enseigne que tout analyste se définit avant tout comme un (auto-)analysant, le philosophe devra par conséquent faire un constant travail sur soi, sur sa propre idéologie, dans sa confrontation avec la classe dominée dont il partage les luttes, sous peine de voir l'idéologie bourgeoise faire son retour sous la forme d'un attachement excessif à sa position de « sujet supposé savoir », caractéristique de la « conception bourgeoise du savoir » qui reproduit la « *séparation* entre le savoir et le non-savoir, entre les savants et les ignorants » (Althusser 1994a, 389). La rencontre althussérienne entre critique sociale et psychanalyse met ainsi en évidence que si l'intervenant intellectuel peut « faire bouger » quelque chose dans la structure idéologique, cela n'est possible que s'il est lui-même d'abord et constamment transformé, « analysé », travaillé par les pratiques dans lesquelles il est lui-même pris. Le rôle de

l'intervenant intellectuel est donc bien semblable à celui de l'analyste, en tant que ce dernier reste toujours et avant tout un *analysant*, dont l'analyse se poursuit indéfiniment au long de sa pratique, au travers de laquelle il se confronte à la matérialité des luttes et des conflits d'un autre « sous l'insistance » duquel il s'agit de prendre position.

La rencontre entre idéologie et inconscient, du point de vue des pratiques qui visent à les transformer, met ainsi en avant le fait que le travail de la critique n'est pas le fait du seul intervenant intellectuel. De même que la découverte de l'inconscient par Freud, et la capacité de sa théorie à produire des effets pratiques au travers de la technique analytique requiert comme sa condition de possibilité que Freud soit « éduqué » par ses patientes, la possibilité pour Marx de venir prendre une position critique au sein de la structure idéologique est soumise à l'expérience pratique qu'il a faite des luttes ouvrières. C'est dire que la pratique philosophique, comme l'analyse, consiste en un travail indirect et interminable qui s'inscrit dans la matérialité de rapports affectifs et transférentiels, imaginaires et idéologiques. Sur le divan comme dans l'acte philosophique critique, il n'y a aucune « prise de conscience » magique ou volontaire. L'efficacité de la critique et de l'analyse relève d'une production d'effets structuraux de transformation pratique, par la mise en place d'un dispositif concret de rapports – rapports sociaux non-marchands entre « camarades » librement associés au sein de l'idéologie communiste (Althusser 2014, 279), et rapports de transfert/contre-transfert entre analysant et analyste –, susceptibles de faire bouger quelque chose dans la structure inconsciente et idéologique des sujets.

À ce titre, pas plus que l'inconscient ne doit être mesuré ou corrigé à l'aune de la conscience, l'idéologie n'est pas sujette aux catégories de vrai et de faux : Althusser leur préfère la catégorie pratique de « justesse » (Althusser 2014, 364). Une ligne idéologico-philosophique sera dite juste de par ce qu'elle est susceptible, par un constant travail d'« ajustement », de produire ce qu'Althusser appelle des « espaces » ou des « effets de liberté » (Althusser 2007, 475-476). Cela implique toute une nouvelle manière de pratiquer la philosophie qui échappe à la

logique traditionnelle du Système, ce « lien subtil, mais très fort, qui relie l'État à la philosophie » (Althusser 2014, 370). Non plus fabriquer des systèmes, mais déployer un « dispositif de combat de guérilla philosophique » (Althusser 2014, 354), à la manière de Machiavel et Spinoza (Althusser 2007, 483) initiant un nouveau type de « rapport de libération et de liberté » entre philosophie, idéologies et pratiques (Althusser 2014, 372).

Ce nouveau rapport appelle le déploiement d'un nouvel *ethos* philosophique. C'est que les philosophes matérialistes « savent qu'ils ne peuvent devenir philosophe que peu à peu, modestement, et que leur philosophie leur viendra *du dehors* : alors, ils se taisent et écoutent » (Althusser 2014, 53). Ultime identification des modalités d'agir du philosophe matérialiste à celles de l'analyste, « ce personnage réel qui […] écoute, sans rien dire, ou presque » (Althusser 2014, 298) : c'est le silence, la patience et l'écoute qui constituent les qualités premières du philosophe matérialiste (Althusser 2014, 45). Il ne s'agit pas de passivité, mais d'une toute autre manière de pratiquer la philosophie qui soit opposée à celle des philosophes idéalistes. Ces derniers, écrit Althusser, « parlent pour tout le monde, et à la place de tout le monde. Pardi ! ils pensent détenir la Vérité sur toutes choses. Les philosophes matérialistes sont autrement silencieux : ils savent se taire, pour écouter les hommes » (Althusser 2014, 52-53).

Mais qui s'agit-il d'écouter ? Pour Althusser la classe de référence demeurait la classe ouvrière dont, à la suite de Marx, il pouvait encore partager les luttes au sein des organisations et des appareils du Mouvement ouvrier. Il pouvait encore avoir confiance en la possibilité du réveil des forces révolutionnaires mondiales autour du mouvement communiste international qui, s'il était définitivement entré en crise, n'était pas encore tout à fait mort. Mais aujourd'hui plus que jamais, en l'absence d'organisations révolutionnaires capables de faire le poids, l'idéologie dominante tend à la toute-puissance. À tel point que si « l'expression "idéologie dominante" n'a de sens que si elle a pour contrepoint une autre expression : l'idéologie dominée » (Althusser 1994b, 177), on peut se demander si ces expressions ont encore un sens. Où se trouvent en effet les

« interstices » possédant « des ressources totalement étrangères au monde bourgeois » (Althusser 1994b, 177), ces « îlots de communisme » qui sont la source de toute résistance pratique et théorique ? Il s'agit de « ne pas se raconter d'histoires », selon le fameux mot d'Althusser. L'émergence d'une idéologie critique se joue toute entière dans la capacité collective à déployer des formes de lutte pratique, qui s'inscrivent nécessairement dans l'en deçà de la philosophie. C'est pourquoi il s'agirait pour nous avant tout « d'inventer des *nouvelles formes* de communauté » (Althusser 1994b, 177), création immanente de normes de vie au sein desquelles pourra se déployer quelque chose comme une « *toute autre idéologie* » (Althusser 2011, 262), condition de possibilité de toute subjectivation alternative et de toute critique sociale émancipatrice. Attente passive, encore ? Non pas. « Ce qui compte, c'est d'être attentif à tout ce qui peut naître, et déjà est en train de naître autour de nous » (Althusser 2014, 282).

NOTES

[1] Pour une exploration du problème de l'articulation théorique entre l'idéologie et l'inconscient chez Althusser voir, dans le présent volume, l'article de Fabio Bruschi.

RÉFÉRENCES

Althusser, Louis. 1993. *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Paris : Éditions Stock/IMEC

Althusser, Louis. 1994a. *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*. Paris : Éditions Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1994b. *Sur la philosophie*. Paris : Gallimard.

Althusser, Louis. 2005. *Pour Marx*. Paris : La Découverte.

Althusser, Louis. 2007. *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les Faits*. Paris : Éditions Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 2008. *Lire Le Capital*. Paris : Presses universitaires de France.

Althusser, Louis. 2011. *Sur la reproduction*. Paris : Presses universitaires de France.

Althusser, Louis. 2014. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Paris : Presses universitaires de France.

Canguilhem, Georges. 2013. *Le normal et le pathologique*. Paris : Presses universitaires de France.

Marx, Karl. 1982. *Philosophie*. Paris : Gallimard

Jean Matthys a étudié la philosophie et les sciences politiques aux Facultés universitaires Saint-Louis (Belgique) et prépare actuellement un mémoire de Master en philosophie à l'Université Catholique de Louvain (Belgique). Ses travaux portent sur les rapports entre spinozisme et marxisme du XXe siècle à nos jours.

Address:
Jean Matthys
SSH/ISP - Institut supérieur de philosophie
JURI - Place Montesquieu 2 bte L2.07.01 à 1348
Louvain-la-Neuve, Belgique
E-mail: jean_matthys@hotmail.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 288-319, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme

Fabio Bruschi
Université catholique de Louvain

Abstract

The Subject between Unconscious and Ideology: Althusser and the Temptation of Freudo-marxism

In this article we will aim at questioning Althusser's attempts to assess the relations between marxism and psychoanalysis through an analysis of the differences and similarities of their objects, i.e. ideology and unconscious. We will show how Althusser's position varies between the affirmation of a tendencial unification of ideology and unconscious, and the affirmation of their radical distinction. Recognising that it is only by choosing this second option that their real articulation can be determined, Althusser abandons the lacanian idea of a subject of the unconscious and relegates the category of the subject in the field of ideology without however confusing it with the conscious I. This will lead him to outline, although in a fragmentary and allusive way, a conception of the unconscious whose recovery could allow us in return to shed some new light on some of his best-known positions concerning ideology.

Keywords: Althusser, Lacan, Deleuze, Guattari, Ideology, Unconscious, Marxism, Psychoanalysis, Structuralism, Subject (lack of), Symbolic, Imaginary, Identification.

Introduction

Dans quelle mesure peut-on parler d'un freudo-marxisme althussérien ? À en croire Althusser lui-même (Althusser 1993, 12), il n'aurait jamais osé s'aventurer au-delà de l'idée selon laquelle il doit exister un lien entre marxisme et psychanalyse, qui se manifeste dans leurs *manières de procéder*

et qui devrait être fondé dans la nature même de leurs *objets* ; il n'aurait jamais tenté de conceptualiser ce lien en questionnant en particulier les rapports entre leurs objets – et ceci bien qu'il ait reconnu, de manière constante tout au long de son œuvre, certaines de leurs caractéristiques communes comme leur éternité et la méconnaissance dont ils font l'objet. En réalité, à la fois en ce qui concerne les gestes théoriques et la nature des objets du marxisme et de la psychanalyse, Althusser semble bien, à plusieurs reprises, avoir tenté de franchir le pas – un franchissement qui a toujours impliqué une prise de position par rapport aux résultats principaux de la relecture de Freud proposée par Lacan[1].

Ainsi, au niveau du rapport entre les gestes théorico-pratiques du marxisme et de la psychanalyse[2], Althusser reconnaît dans un premier moment dans Lacan un compagnon de route dans la tentative d'aborder scientifiquement des objets jusqu'alors pris dans les mailles de l'idéologie, à savoir l'histoire et l'inconscient (Althusser 1993a, 31). Ils sont en effet tous les deux revenus sur les penseurs qui ont jeté les bases de ces entreprises, à savoir Marx et Freud, en remettant en question à la fois les résidus idéologiques qui hantaient encore leurs pensées (l'hégélo-feuerbachisme chez Marx, le biologisme chez Freud) et les différentes formes de révision dont elles ont fait l'objet (l'économicisme et l'humanisme pour Marx, la psychologie du moi pour Freud). L'attitude profondément élogieuse d'Althusser vis-à-vis de Lacan basculera ensuite, dans les années 70, dans une approche profondément critique. Ce basculement, qui témoigne sans doute aussi du changement de perspective d'Althusser vis-à-vis de ses propres travaux antérieurs et tout particulièrement de sa conception de la scientificité de la science, ne fait toutefois que confirmer la similitude entre les gestes théoriques des deux disciplines, désormais définies comme des sciences scissionnelles obligeant le chercheur à prendre position par rapport à et au sein même de leur objet (Althusser 1993e, 226) – la faute de Lacan étant d'avoir recouvert cette caractéristique en formulant une « philosophie de la psychanalyse » (Althusser 1993d, 203)[3].

C'est le deuxième niveau d'analyse envisagé par Althusser, portant sur les rapports entre les objets respectifs du

marxisme et de la psychanalyse, qui nous intéressera directement dans cet article, et ceci pour plusieurs raisons. Tout d'abord parce qu'Althusser reconduisait les similitudes entre les manières propres au marxisme et à la psychanalyse de s'approprier de leurs objets respectifs à la nature même de ces objets. En deuxième lieu, parce que c'est sur ce terrain qu'Althusser croise directement ce qu'on appelle habituellement le freudo-marxisme, en s'appropriant certaines de ses thèses et en tombant dans certaines de ses impasses – ce qui explique les précautions infinies qu'il n'a cessé de prendre en explorant cette problématique, dont le résultat est que dans ses écrits portant sur ce sujet on ne trouve que des indications provisoires, des esquisses parfois contradictoires, ou même la simple constatation d'une impossibilité. Qu'il ait, malgré ses réticences et ses dénégations, franchi le pas aussi sur cette question, Étienne Balibar l'affirme néanmoins de manière très explicite dans un article où Althusser est situé aux côtés de Wilhelm Reich et de tous ceux qui ont tenté d'identifier l'élément commun à la psychanalyse et au marxisme :

> C'est cet élément en définitive que Reich appelle « biologie » ou « économie sexuelle », unité archaïque ou originaire de l'histoire et de l'inconscient, ou de la lutte des classes et de la sexualité (donc de la parenté) : au contenu près, la démarche d'unification est commune à toutes les entreprises freudo-marxistes (la même fonction sera remplie chez Marcuse par l'idée de *culture*, ainsi que dans le texte d'Althusser « Freud et Lacan » de 1964). Chez Deleuze et Guattari, ce sera la *machine désirante* ou *l'inconscient machinique*. Il est intéressant de constater que cette synthèse fictive (mais non improductive) correspond exactement à ce que Foucault, dans *La volonté de Savoir*, appellera « l'hypothèse répressive » (Balibar 1997, 311).

Ce passage nous permet d'introduire le problème qui sera le cadre de notre réflexion. Il s'agira tout d'abord de revenir sur l'article mentionné par Balibar afin de saisir de quelle manière Althusser entend se servir du concept de culture afin de saisir l'élément commun à l'objet de la psychanalyse et à celui du marxisme. Il faudra ensuite relever qu'Althusser a très vite pris conscience des limites de cette « synthèse fictive » et lutté pour les dépasser, en introduisant l'idée selon laquelle ces objets, loin de coïncider tendanciellement, s'articulent l'un sur l'autre. Nous montrerons comment, en s'efforçant de penser une

telle articulation entre les deux objets, Althusser a tout à la fois continué à côtoyer le risque de leur unification et ouvert une voie pour le dépasser radicalement – voie qu'il n'a toutefois jamais parcourue jusqu'au bout, en aboutissant pendant les années 70 à l'affirmation de leur distinction radicale et à la nécessité de se limiter, du moins provisoirement, à une étude plus extrinsèque des gestes théoriques du marxisme et de la psychanalyse. Notre analyse se concentrera tout particulièrement sur les textes où les ambiguïtés de la position d'Althusser se manifestent avec la plus grande clarté, à savoir les « Lettres à D… » et les « Trois notes sur la théorie des discours » de 1966 – des écrits qui permettent en particulier de comprendre comment, aussi à ce niveau d'analyse, la pensée althussérienne est profondément déterminée par ses rapports avec l'œuvre de Lacan[4].

Inconscient et culture

Dès le début des années 60, la psychanalyse fit l'objet d'une attention toute particulière de la part d'Althusser, dont le résultat principal est constitué par « Freud et Lacan », un article qui eut à l'époque un grand retentissement parce qu'il dédouanait la psychanalyse auprès d'un Parti communiste qui était très hostile à son égard. Soulignons d'emblée que, dès cette époque, Althusser affirme la spécificité et l'irréductibilité de l'objet de la psychanalyse, en critiquant toute tentation de l'identifier à celui d'une autre science, comme la biologie, la psychologie ou même le matérialisme historique :

> [Les psychanalystes] oubliaient qu'une science n'est telle que si elle peut, de plein droit, prétendre à la propriété d'un objet *propre*, – qui soit le sien, et ne soit que le sien, – et non à la portion congrue d'un objet prêté, concédé, abandonné par une autre science. (…) C'est en ce point qu'intervient Lacan : pour défendre, contre ces « réductions » et déviations qui dominent aujourd'hui une grande part des interprétations théoriques de l'analyse, son irréductibilité, qui n'est que l'*irréductibilité de son objet* (Althusser 1993a, 32-33).

Quel est donc cet objet ? Althusser répond de deux manières qui ne se recoupent pas parfaitement : « Un des "effets" du devenir-humain du petit être biologique issu de la parturition humaine : voilà, en son lieu, l'objet de la

psychanalyse qui porte le simple nom de l'*inconscient* » (Althusser 1993a, 35) ; « (…) l'objet de la psychanalyse est la question préalable absolue, le naître ou n'être pas, l'abîme aléatoire de l'humain même en chaque rejeton » (Althusser 1993a, 36). En anticipant sur notre développement, nous pouvons souligner que dans ces deux passages on trouve en miniature toute l'ambiguïté de la conception althussérienne de la psychanalyse : l'inconscient est l'effet du devenir-humain en même temps qu'il est ce qui rend ce devenir, et son résultat, aléatoire. Cette ambiguïté est toutefois, dans cet article, immédiatement esquivée, Althusser se limitant à analyser l'idée d'après laquelle l'inconscient est l'effet du devenir-humain du petit être biologique.

C'est ici que, sous le parrainage de Lacan, la notion de culture fait son intervention. « Ce passage de l'existence (à la limite purement) biologique, à l'existence humaine (enfant d'homme), Lacan a montré qu'il s'opérait sous la Loi de l'Ordre que j'appellerai Loi de Culture » (Althusser 1993a, 38). Dans une conférence donnée dans l'année universitaire 1963-64, Althusser affirme la même idée de manière encore plus explicite : « (…) la psychanalyse concerne le devenir humain du petit enfant d'homme, c'est-à-dire l'insertion dans la culture par les défilés du signifiant, c'est-à-dire par les défilés de la culture elle-même » (Althusser 1996, 81). Ainsi, la psychanalyse révèle que, loin de constituer un passage linéaire de la nature à la culture, l'hominisation est déterminée par une sorte d'infinie précédence à soi de la culture : « Lacan montre l'efficace de l'Ordre, de la Loi, qui guette dès avant sa naissance tout petit d'homme à naître, et s'empare de lui dès son premier cri, pour lui assigner sa place et son rôle, donc sa destination forcée » (Althusser 1993a, 40-41) ; « (…) c'est la culture qui se précède elle-même constamment, absorbant celui qui va devenir un sujet humain » (Althusser 1996, 91). Althusser relève ensuite que la psychanalyse explique le devenir-humain comme l'intériorisation ou le devenir-inconscient de la Loi de Culture – une intériorisation qui, opérée sous la Loi de la Culture, crée l'intérieur même où elle est intériorisée. Ainsi, l'hominisation se réalise lorsque la Loi de Culture se place à la place de l'inconscient, en fournissant au sujet la « machine théâtrale »

(Althusser 1993a, 45) dont l'invariance trace les limites de ses possibilités, variantes, d'identification. La Loi de Culture est ainsi désormais définie comme « ce discours, condition absolue de tout discours, ce discours présent de haut, c'est-à-dire absent en son abîme, en tout discours verbal, le discours de cet Ordre, ce discours de l'Autre, du grand Tiers, qui est cet Ordre même : le *discours de l'inconscient* » (Althusser 1993a, 42)[5]. L'inconscient n'est donc pas seulement un effet de l'hominisation opérée par la Loi de la Culture ; il est cette même Loi en tant qu'elle est intériorisée.

On commence à comprendre la pertinence de l'affirmation d'après laquelle la théorie althussérienne de la culture tend à identifier, malgré ses déclarations d'intention, l'objet du marxisme et de la psychanalyse. Dans une note du même article de 1964, Althusser soutient que « la Loi de Culture, dont le langage est la forme et l'accès premiers, ne s'épuise pas dans le langage : elle a pour contenu les structures de la parenté réelles, et les formations idéologiques déterminées dans lesquelles les personnages inscrits en ces structures vivent leur fonction » (Althusser 1993a, 40n). Ainsi, la Loi de Culture a pour contenu des structures d'inscription réelles des individus et les formations idéologiques qui déterminent la manière dont ces individus vivent leur inscription dans ces structures[6]. L'étude de la manière dont les rapports sociaux (de production), c'est-à-dire la lutte des classes, déterminent des places dans la formation sociale que les individus assument en les vivant comme étant bien « les leurs » par le biais de l'idéologie, voici une définition concise du matérialisme historique[7]. Ainsi, Althusser tend à faire de la Loi de Culture à la fois l'objet du marxisme et de la psychanalyse, le premier se concentrant sur la configuration structurale de cette Loi dans sa dépendance par rapport à la lutte de classe et la deuxième sur la manière dont cette Loi, par son efficacité sur l'inconscient, piège les individus. Autrement dit, la Loi de la Culture semble constituer le Sujet d'un même processus récurrent qui, de la structure sociale à l'inconscient en passant par l'idéologie, garantit l'hominisation des enfants de l'homme.

Il faudrait préciser ici que, si au début de notre article nous avons assigné à la psychanalyse et au marxisme comme

objets respectifs l'inconscient et l'histoire, le chemin parcouru jusqu'ici nous mène à déplacer cette première assignation en reconnaissant que, pour Althusser, l'objet du marxisme est fondamentalement constitué par la configuration de la structure sociale dans sa dépendance par rapport à la lutte des classes. L'histoire devient ainsi plutôt le produit de la synthèse de cet objet spécifique avec l'inconscient. En ce sens, il faudrait avancer, comme Althusser le fera explicitement par la suite, que les objets dont il est question dans tout rapprochement du marxisme et de la psychanalyse sont l'inconscient et l'idéologie, cette dernière constituant la dimension où la structure sociale exerce son efficacité sur le vécu des hommes. Ces objets tendent dans cette première formulation à coïncider sous le concept de Loi de Culture.

Il faudrait également insister sur le fait que cette coïncidence tendancielle ne prend pas la même forme que dans le freudo-marxisme de Reich ou de Marcuse, où l'élément commun à la psychanalyse et au marxisme – la sexualité et la lutte des classes – en vient à constituer une sorte de réservoir énergétique refoulé par la répression sociale et toujours prêt à se redéployer une fois cet obstacle extérieur levé. Althusser change de ce point de vue radicalement de terrain – ce qui empêche à notre avis de le classer au sein de la constellation de pensées dénommée par Foucault l'« hypothèse répressive » –, comme le montre ce passage où le désir est compris comme un produit du discours de l'inconscient, et non pas comme un fond que la répression et ses contrecoups dans le refoulement viendraient endiguer de l'extérieur : « Le désir, catégorie fondamentale de la psychanalyse, n'est intelligible que comme (…) le sens qui surgit dans le "jeu" et par le "jeu" de la chaîne signifiante dont le discours de l'inconscient est composé. Comme tel le "désir" est marqué par la structure qui commande le devenir humain. Comme tel le désir se distingue radicalement du "besoin" organique d'essence biologique » (Althusser 1993a, 41n). Bien que l'idée d'un « jeu » de la chaîne signifiante puisse limiter une telle interprétation, on pourrait considérer que le problème du freudo-marxisme d'Althusser n'est pas de vouloir cerner une entité dont la libération produirait à la fois la fin de la société de classe et de la

répression sexuelle, mais, au contraire, de rendre toute libération impensable, les sujets étant toujours pris dans le processus infini de l'autoreproduction d'une structure ancrée à la fois dans l'idéologie et dans l'inconscient.

L'articulation de l'inconscient et de l'idéologique

Que sa première tentative de penser le rapport entre inconscient et idéologie soit demeurée, aux yeux d'Althusser lui-même, insuffisante, devient manifeste si l'on se penche sur les textes où, en 1966, c'est-à-dire une fois que les bases de sa reformulation du matérialisme historique ont été jetées, notre philosophe revient sur les problèmes abordés dans « Freud et Lacan », en insistant davantage sur la nécessité de penser les objets du marxisme et de la psychanalyse dans leur différence pour, seulement ensuite, essayer d'en cerner l'articulation.

Directement lié aux problèmes posés dans l'article de 1964, l'échange épistolaire entre Althusser et son psychanalyste, René Diatkine, nous permet d'apercevoir la tension qui habite désormais explicitement la pensée d'Althusser lorsqu'il s'agit de penser les rapports entre inconscient et idéologie. Dans cet échange, Althusser refuse toute conception du surgissement de l'inconscient en termes de genèse ou filiation ainsi que toute confusion entre l'inconscient psychanalytique et l'idéologique (Althusser 1993b, 66, 80)[8]. C'est pourquoi ce surgissement ne peut être compris que comme le résultat d'une causalité structurale – thèse sur laquelle nous aurons à revenir :

> L'inconscient surgit comme l'effet non d'une suite de causes linéaires, mais comme l'effet d'une causalité complexe, qu'on peut dire *structurale* (sans centre, sans origine) faite de la *combinaison originale* des formes structurales qui président à la « naissance » (au surgissement) de l'inconscient. (…) [Tout effet de l'inconscient] comporte un « jeu » seulement parce qu'il est un effet structural, dont le sens n'apparaîtra que plus tard, selon la place que cet effet prendra dans la structure en gestation, ou plutôt dans la structure une fois constituée. (…) certains effets doivent être « en suspens », n'ayant *pas encore* reçu leur sens définitif » (Althusser 1993b, 106-107).

En même temps, lorsqu'il reprend la question du processus du devenir-humain de l'enfant, et bien qu'il souligne que tout ce que l'on sait de ce processus est qu'au commencement l'enfant est jeté dans un monde structuré par l'ordre symbolique et qu'à sa fin il a acquis un inconscient à cause duquel cet ordre est devenu son ordre, Althusser identifie l'ordre symbolique avec la structure de l'idéologie, laquelle est à son tour comprise comme coïncidant avec l'inconscient des parents qui y « fonctionnent » déjà : « Dire que l'enfant vit sous la loi de l'inconscient de ses parents, ou sous la loi de la structure de la parenté qui les unit, de la structure de l'idéologie dans laquelle ils vivent leurs rapports à leurs conditions, ou dire que l'enfant vit sous la loi du symbolique, *c'est dire une seule et même chose* » (Althusser 1993b, 105). Or, selon Althusser, dans la mesure où le résultat du processus d'intégration de l'enfant à cet ordre est l'inconscient, il faut bien reconnaître dans les structures du symbolique l'élément commun à l'idéologie et à l'inconscient. La conclusion paraît alors évidente :

> Je serais tenté, *à titre d'hypothèse*, de me demander si les formes idéologiques dans lesquelles sont vécus les rôles des personnages du milieu familial n'ont pas une influence déterminante dans la structuration de l'inconscient. (…) l'inconscient est structuré comme ce « langage » (qui n'est pas une langue) qu'est l'*idéologique* (…) : il s'agirait d'une ressemblance qui ne serait plus seulement *formelle*, mais mettrait en cause des affinités de matière (l'imaginaire) et de structure d'organisation (Althusser 1993b, 110).

Bien qu'Althusser s'empresse ensuite d'affirmer qu'« il ne s'agit pas de restaurer ainsi une nouvelle genèse-filiation – la structure de l'inconscient est une *autre* structure que celle de l'idéologique » (Althusser 1993b, 110), on trouve bien dans ce passage, non seulement la reconnaissance d'une influence déterminante de l'idéologique sur l'inconscient, mais l'affirmation d'une ressemblance de nature, ce qui laisse effectivement penser à une forme de filiation. Aussi, bien qu'Althusser soutienne, quelques pages plus tôt, que toute pensée génétique « est littéralement obsédée par la recherche de la "naissance" (…) qui suppose (…) l'idée que ce qui doit être observé dans sa naissance même *porte déjà son nom*, possède déjà son identité, est déjà identifiable, donc dans une certaine

mesure existe déjà *avant sa propre naissance* pour pouvoir naître » (Althusser 1993b, 86), force est de se demander si cette dépendance de l'inconscient vis-à-vis de l'idéologique ne revient pas précisément à une telle affirmation de la précédence à soi de ce qui va naître. C'est ce que semble confirmer de manière épatante une note de l'article de 1969 « Idéologie et appareils idéologiques d'État » où, en introduisant l'un des rares rapprochements entre la théorie de l'idéologique qui y est développée et la psychanalyse, Althusser reprend la figure de l'assignation du nom en lui faisant jouer précisément le rôle qu'il critique dans les « Lettres à D… » : « Qu'un individu soit toujours-déjà sujet, avant même de naître, c'est pourtant la simple réalité (…). Chacun sait combien, et comment un enfant à naître est attendu. (…) il est acquis d'avance qu'il portera le Nom de son Père, aura donc une identité, et sera irremplaçable » (Althusser 1976, 115).

La tension qui hante les textes qu'Althusser consacre en 1966 à la psychanalyse se manifeste dans toute son ampleur dans l'ensemble de notes intitulé « Trois notes sur la théorie des discours » où la distinction entre la structure de l'idéologique et celle de l'inconscient est abordée directement, alors même que la tentative d'établir leur articulation reproduit, de manière encore plus explicite, les impasses que nous venons de rencontrer. Il faut d'emblée signaler que l'ensemble de notes auquel nous nous référons est assez elliptique et allusif, et peut susciter des interprétations très différentes ou même contradictoires[9]. Il constitue un essai de déconstruction et reconstruction épistémologique du domaine des sciences humaines à travers l'établissement de frontières entre théories régionales (centrées sur un objet de recherche spécifique et sur son champ problématique) et théories générales (centrées sur l'articulation entre théories régionales). En particulier, Althusser comprend la psychanalyse comme la théorie régionale du discours de l'inconscient, et la situe au sein d'une théorie générale du signifiant, qui étudie les structures communes à différents types de discours, laquelle est à son tour articulée au matérialisme historique en tant que théorie générale de l'articulation différentielle entre discours[10]. Indépendamment des enjeux et limites spécifiques de cette

tentative – dont la place « supérieure » assignée au matérialisme historique par rapport à la psychanalyse n'est pas des moindres –, ce qui nous intéresse est que, pour la mener à bien, Althusser se concentre tout particulièrement sur la structure et l'articulation du discours de l'inconscient et du discours idéologique.

Dans la première note[11], Althusser affirme que tout discours possède une structure spécifique et produit un effet-sujet spécifique. Ainsi, « le discours idéologique, où l'effet-sujet est présent en personne, est donc signifiant du discours, est le signifiant central du discours, possède une structure de *centration spéculaire* : le sujet induit étant redoublé d'un sujet producteur (…). [Avec] le discours de l'inconscient où l'effet-sujet est absent par "lieu-tenance", nous avons affaire à une fausse structure de centration, sous-tendue par une *structure de fuite* ou *de béance* » (Althusser 1993c, 132). Dans la mesure où, selon Althusser, les signifiants du discours de l'inconscient sont les fantasmes, ce discours peut être défini comme l'articulation d'une chaîne de fantasmes qui ne peut pas être unifiée ou totalisée (d'où l'idée de « structure de fuite ou de béance »). Il est en effet impossible d'y situer un sujet qui fournirait un centre et une orientation au défilé des fantasmes (d'où l'idée, empruntée à Lacan, d'absence par « lieu-tenance)[12]. L'idéologique, de son côté, intervient en adressant une fonction-sujet aux individus par une interpellation[13] (d'où l'idée que le sujet est « présent en personne »). En répondant à cette interpellation, les individus se reconnaissent en tant que sujets, en tant que « centre » et « origine » de leurs actions, et assument ainsi « librement » la place qu'ils occupent dans une formation sociale. Cette interpellation est adressée par la figure imaginaire d'un Sujet, une sorte de centre des centres (d'où l'idée de « centration spéculaire » selon laquelle le sujet n'est induit qu'en étant redoublé par un autre sujet).

Althusser analyse ensuite l'articulation entre discours idéologique et discours de l'inconscient. Le terme d'articulation est ici crucial dans la mesure où, à nouveau, Althusser se défend de vouloir affirmer la coïncidence de l'objet du marxisme et de l'objet de la psychanalyse, ou établir un rapport de filiation entre les deux, mais prétend étudier les rapports qu'ils

entretiennent à partir de leur logique interne. L'inconscient s'articule à l'idéologique dans la mesure où il produit ses effets dans l'idéologique ou parce que l'idéologique lui fournit sa « matière ». Cela signifie qu'il emprunte à l'idéologique les images qui constituent ses fantasmes. Ce faisant, l'inconscient vient sans cesse déranger la manière dont les individus vivent en tant que sujets dans l'idéologique (par exemple dans les symptômes : des actes qui ne relèvent pas du sujet, où le sujet est « mis en abîme »). L'idéologique de son côté s'articule à l'inconscient en tant qu'il « se sert » de ses effets pour fonctionner. En effet, un individu ne peut reconnaître et assumer en tant que « sienne » la place qu'il occupe au sein d'une formation sociale, c'est-à-dire reconnaître et assumer la fonction-sujet que l'idéologique lui adresse, qu'au prix d'une méconnaissance. Ce qu'il méconnaît c'est le caractère abyssal de l'inconscient, c'est-à-dire l'inconscient lui-même en tant qu'il se structure autour d'une béance.

> On dira que le discours de l'inconscient produit un « sujet » qui est « rejeté » du discours dont il est le sujet, qui y figure par lieu-tenance (un signifiant l'y *représentant*, au sens lacanien). On dira que l'existence de ce discours de l'inconscient, et du sujet spécifique qu'il induit, est indispensable pour que fonctionne le système par lequel l'individu assume son « rôle » de sujet idéologique interpellé en sujet idéologique par le discours idéologique (Althusser 1993c, 139-140).

L'articulation de ces deux structures nous apprend ainsi comment les « vécus » du sujet du discours idéologique sont investis par l'absence propre au sujet du discours de l'inconscient et comment, en même temps, dans le vide ouvert par le sujet du discours inconscient s'inscrit le sujet du discours idéologique. Parallèlement, l'inconscient emprunte à l'idéologique sa matière, alors même qu'il fait l'objet d'une méconnaissance de la part de l'idéologique. Cette articulation entre inconscient et idéologique est donc à la fois la condition de possibilité du fonctionnement de ces deux structures et ce qui vient continuellement le déranger.

À ce point s'impose la question de la double figure du sujet employée pour penser l'articulation entre inconscient et idéologique. L'usage de la catégorie de sujet semble en effet profondément équivoque, le danger étant de comprendre le

sujet de l'inconscient par analogie à partir du sujet de l'idéologique (le seul directement accessible en tant qu'il est présent en personne dans le discours idéologique) et de reproduire ainsi l'erreur classique du freudo-marxisme, à savoir l'idée d'après laquelle l'objet de ces deux théories est finalement identique. Dans ce cas, cet objet serait le sujet lui-même en tant qu'il peut être assujetti par l'idéologie pour qu'il assume sa place dans une structure sociale, mais aussi en tant que sa vraie nature échappe continuellement et peut à tout moment être libérée de cette contrainte. Althusser semble toutefois éviter une telle affirmation, tout en la remplaçant avec une proposition qui, d'être plus complexe, n'en est pas moins problématique en ceci qu'elle réintroduit sous une autre forme les problèmes posés par les concepts de Loi de Culture ou d'ordre symbolique :

> La question qu'on pourrait se poser, mais je la risque avec d'infinies précautions, serait de savoir si quelque chose de la structure du discours idéologique n'est pas « repris » dans la structure du discours de l'inconscient, mais avec le statut tout autre qui tiendrait justement à la *structure* du discours de l'inconscient : ce serait, sous la forme de l'absence radicale, dont la présence en personne dans la structure du discours de l'idéologique marque le contraste différentiel, le grand autre lacanien, qui est proprement le « sujet » du discours de l'inconscient. Le grand Autre, qui parle dans le discours de l'inconscient, serait alors non pas le *sujet* du discours idéologique, Dieu, le Sujet, etc., mais le *discours* de l'idéologique lui-même instauré en *sujet* du discours de l'inconscient (Althusser 1993c, 145).

Ici le discours idéologique assume la place auparavant assignée à la Loi de Culture : en tant qu'il trace les coordonnées en fonction desquelles le sujet s'oriente dans l'identification, c'est-à-dire assume sa fonction-sujet à la lumière de l'image spéculaire d'un Sujet, il n'est efficace qu'en se situant à la place de l'inconscient. Ainsi, la « machine théâtrale » qui, dans « Freud et Lacan », était identifiée avec la structure œdipienne devient ici la fonction-sujet elle-mème imposée par le Sujet. À nouveau, dans cette tentative d'articulation, l'idéologique et l'inconscient semblent, malgré les précautions d'Althusser, tendre à coïncider, le discours idéologique constituant le sujet de l'inconscient. Certes, l'insistance sur l'idée d'absence, de béance, de fuite, comme auparavant sur les idées d'abîme et de

jeu, qui semblent constituer des dimensions spécifiques de la structure de l'inconscient, introduisent des failles dans le mécanisme de transposition, mais la tendance à rabattre un objet sur l'autre recouvre cette ouverture, comme le démontre le fait que la « mise en abîme » produite par la présence-absence de sujet propre au discours de l'inconscient dans le discours idéologique est soumise à l'autre aspect de l'articulation, dont l'allure génético-fonctionnaliste est soulignée par Althusser lui-même, qui pose que l'idéologique produit l'inconscient afin de pouvoir fonctionner : « l'*interpellation en sujets idéologiques* des individus humains produit en eux un effet spécifique, l'effet-inconscient, qui permet aux individus humains d'assumer la fonction de *sujets idéologiques* » (Althusser 1993c, 139).

Il n'y a pas de « sujet de l'inconscient »

Voici donc que, en dépit de ses efforts, Althusser semble forcé de renouer avec les impasses du freudo-marxisme. C'est pourquoi il lui paraît nécessaire de pousser jusqu'au bout la distinction entre inconscient et idéologique en abolissant le dernier élément qui permettait, dans la première des « Trois notes », de penser leur ressemblance, à savoir la double inscription du concept de sujet. Ainsi, dans la troisième note, Althusser soutient qu'on ne peut pas penser un sujet de l'inconscient, que le sujet est une catégorie qui relève exclusivement de l'idéologique, lieu de l'identification. À la thèse lacanienne du sujet de l'inconscient comme sujet divisé ou barré, Althusser en vient donc à opposer la thèse du sujet comme effet exclusif du discours idéologique. Ce faisant, il pousse à la limite la thèse de l'absence d'un sujet de l'inconscient, et porte au premier plan la dimension abyssale qui en hantait les théorisations précédentes. Qu'on nous permette de citer en longueur le passage où s'opère cette prise de distance par rapport à Lacan.

> La notion de sujet me semble de plus en plus relever du seul discours *idéologique*, dont elle est constitutive. (…) Il me semble abusif de parler de « sujet de l'inconscient » à propos de *Ich-Spaltung*. Il n'y a pas de sujet *divisé, scindé* : il y a toute autre chose : à côté du *Ich*, il y a une « *Spaltung* », c'est-à-dire proprement un *abîme*, un précipice, un manque, une béance. Cet abîme n'est pas un sujet, mais ce qui

> s'ouvre *à côté d'un sujet*, à côté du Ich, qui est bien sujet (et qui relève de *l'idéologique*, comme me semble-t-il Freud donne de quoi le penser en maintes occasions). Cette « *Spaltung* » est ce type de relation ou articulation différentielle spécifique qui relie (sous la forme d'un abîme, d'une béance) le discours conscient à cet élément ou plutôt cette catégorie structurale du discours idéologique qui est le *Ich*. Lacan, en somme, *instaurerait l'abîme ou le manque en sujet*, sous le concept de division du sujet. Il n'y a pas de « sujet de l'inconscient », bien qu'il ne puisse y avoir inconscient que par ce rapport abyssal au *Ich* (sujet de l'idéologique). Le manque du sujet ne peut être dit sujet, bien que le sujet (idéologique) soit impliqué d'une manière originale, réfléchie dans la seconde topique freudienne *par* ce manque, qui est *tout autre* que sujet. Que l'ombre portée par l'idéologique se fasse sentir ainsi jusque dans les instances de la topique est une chose, mais cela n'autorise pas à penser cette « présence » de l'idéologique dans la topique dans des *concepts idéologiques*, comme celui de sujet (Althusser 1993, 164-166)[14].

Retenons de ce passage l'idée que « le manque du sujet ne peut pas être dit sujet ». Selon Althusser, il ne faut donc pas renoncer à l'idée de clivage ou de scission. Il faut plutôt affirmer que, à côté du sujet idéologique, il y a un abîme, qui constitue le lien inconscient entre la conscience et le sujet, mais qui n'est pas lui-même sujet. Il y a donc bien, ici aussi, quelque chose qui est perdu dans le processus d'articulation de l'inconscient et de l'idéologique, mais il ne s'agit pas d'un sujet. Remarquons aussi que, dans ce passage, l'on rencontre l'une des rares critiques adressées explicitement par Althusser au contenu même de la pensée de Lacan, dont il s'était limité jusqu'à ce moment à emprunter certains éléments et dont il se limitera par la suite à proposer des critiques d'ordre presque exclusivement formel. Ceci nous oblige à approfondir la pensée de Lacan en elle-même, afin de mieux comprendre les limites qu'Althusser lui attribue et les propositions qu'il se propose de lui substituer[15].

Il est bien entendu possible d'interpréter ce passage de différentes manières. La plus répandue est motivée par l'absence chez Althusser de distinction claire entre le sujet et le moi – absence au demeurant partiellement justifiable dans le cadre de sa réflexion[16]. Cette interprétation consiste à dire qu'en soutenant qu'il n'y a pas de sujet de l'inconscient, Althusser tend à confondre le symbolique (la chaîne ouverte de signifiants qui trace les coordonnées des processus d'identification – chaîne où le sujet n'est présent que sous la

forme d'une absence) avec l'imaginaire (le lieu de la totalisation de cette chaîne par la construction d'un moi pleinement présent à soi), en réduisant le sujet à un moi qui se renferme dans une plénitude illusoire en raison de l'assomption d'une image spéculaire de soi. Autrement dit, Althusser tendrait à englober l'inconscient dans l'idéologique, en rendant impossible toute réflexion sur leur articulation différentielle. La conception massive de l'idéologie proposée par Althusser l'empêcherait ainsi de voir le failles intrinsèques à toute constitution du sujet en l'obligeant à supposer une sorte de dehors absolu par rapport au sujet interpellé par l'idéologie, par exemple l'existence d'un inexplicable « mauvais sujet » (Althusser 1976, 120)[17], afin de laisser ouverte la possibilité de rompre le processus apparemment infrangible de l'interpellation. Althusser n'aurait donc pas vu ce qui constitue pourtant le fondement même de la pensée de Lacan, à savoir la position d'une telle identité subjective « pleine » comme étant impossible en raison même de ce qui rend sa quête nécessaire, à savoir de son inscription dans le registre du symbolique.

Comme on l'a vu, une telle tendance est bien présente dans les réflexions althussériennes de la fin des années 60. Toutefois, l'interprétation que nous voudrions proposer à partir de la troisième des « Trois notes » ne va pas dans ce sens. Revenons pour un instant sur la thèse lacanienne d'après laquelle le sujet surgit à travers un processus qui le soumet au défilé des signifiants. Suivant cette thèse, le sujet se trouve d'entrée de jeu aliéné : pris dans l'articulation différentielle entre signifiants, c'est-à-dire dans ce que Lacan appelle le discours de l'Autre, il est dans l'impossibilité de se donner une identité pleine, d'être présent en personne. Il se trouve ainsi clivé entre son sens (qui est retenu au niveau symbolique) et son être (qui disparaît) – d'où l'idée que l'inconscient se structure autour d'un manque qui coïncide avec le sujet. En même temps, et précisément dans la mesure où il est manque, le sujet est constamment en quête d'une identité et se trouve donc à investir fantasmatiquement l'Autre comme le lieu où cette plénitude peut être atteinte – d'où l'idée que l'Autre constitue l'idéal du moi, c'est-à-dire les coordonnées en fonction desquelles les traits du moi idéal, objet d'identification, peuvent

être tracés. L'existence du sujet se résume ainsi dans la tentative, à la fois nécessaire et impossible, de combler par l'imaginaire le clivage que son inscription dans le registre symbolique a produit. Or, Althusser ne nous semble pas s'éloigner de ces considérations lorsqu'il affirme que les individus deviennent humains en s'intégrant dans un ordre symbolique au sein duquel ils s'efforcent de se donner une identité pleine en assumant une fonction-sujet qui leur fait miroiter cette structure comme étant consistante. On ne peut donc pas reprocher à Althusser de réduire purement et simplement le symbolique à l'imaginaire et de se limiter à concevoir le sujet tel qu'il est « présent en personne » dans l'idéologique, c'est-à-dire en tant que moi. Au contraire, Althusser prend bien en considération le processus inconscient qui produit un tel résultat, en tant qu'il ouvre un vide d'où surgit le processus d'identification en tant qu'impossible et nécessaire. Ainsi pour Althusser comme pour Lacan, si l'imaginaire tend bien à produire un sujet qui s'identifie avec une image de soi, cela ne signifie pas que ce processus pourrait être achevé ou qu'il l'est déjà. Au contraire, ce processus est mobilisé précisément parce son achèvement est impossible et qu'il doit être constamment relancé, c'est-à-dire parce que le symbolique est nécessairement troué, parce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre.

Cependant, si l'insistance d'Althusser sur la nécessité de ne pas comprendre le manque comme sujet ne correspond pas à une tentative de renfermer la conception lacanienne de l'inconscient dans les bornes d'une conception restreinte de l'effet-sujet idéologique, contre quel risque souhaite-t-il nous mettre en garde ? Le problème pourrait être que si l'abîme de l'inconscient – déterminant la quête par le sujet d'une totalisation de la structure symbolique – relève à son tour du sujet, alors cet abîme pourrait être compris comme une sorte de réservoir « subjectif » qui relance sans cesse les processus d'identification en débordant les limites qu'ils rencontrent. Cette idée risque ainsi de recouvrir précisément l'incomplétude de la structure symbolique que Lacan s'est efforcé de relever, en rabattant le manque sur le sujet – ce qui mène éventuellement à une sorte d'éthique tragique de l'assomption pleine de la tâche

impossible de s'identifier, en prenant en compte l'échec nécessaire de cette tâche[18]. En relevant ces risques, au lieu de vouloir réduire le sujet lacanien au moi, Althusser ne signalerait-il donc pas la nécessité d'aller au-delà de ce que la catégorie de sujet permet de penser, c'est-à-dire de franchir les limites de l'identification pour aborder ce qui les détermine réellement ?

Mais, rétorquera-t-on, introduire l'idée de sujet de l'inconscient est précisément la manière dont Lacan se donne les moyens pour penser l'interruption du processus d'identification, c'est-à-dire pour penser un moment de pure désidentification. C'est ce qu'affirme Žižek, lorsqu'il considère que

> La réponse de Lacan à la question posée par des philosophes aussi différents que Althusser et Derrida (question à laquelle ils répondent par la négative) – « Est-ce que l'écart, l'ouverture, le Vide qui précède le geste de subjectivation peut-il toujours être appelé "sujet" ? » – est un « Oui ! » emphatique – pour Lacan, le sujet avant la subjectivation n'est pas une quelque présence à soi idéaliste pseudo-cartésienne qui précède les pratiques et les appareils matériels d'interpellation, mais l'écart lui-même dans la structure que la méconnaissance imaginaire de l'Appel interpellateur s'efforce de remplir. Nous pouvons voir à présent comment cette notion de sujet est strictement corrélative à la notion de la structure symbolique « barrée », de la structure traversée par le clivage antagonistique d'une impossibilité qui ne peut jamais être pleinement symbolisée. En bref, le lien intime entre *sujet* et *échec* ne réside pas dans le fait que les rituels et/ou pratiques sociales matérielles « externes » échouent toujours à atteindre le noyau le plus intime du sujet, à le représenter adéquatement (…), mais, au contraire, dans le fait que le « sujet » lui-même n'est *rien d'autre* que l'échec de la symbolisation, de sa propre représentation symbolique – le sujet n'est rien au-delà de cet échec, il émerge à travers cet échec (Žižek 2000, 119-120 ; nous traduisons).

Žižek décrit ainsi le moment du réel, qui vient rompre l'articulation entre symbolique et imaginaire qui soutient tout processus d'identification. Chez Lacan, cette articulation aboutit en effet à la totalisation imaginaire d'une structure intrinsèquement non totalisable – le réel revenant toujours au point d'impossibilité d'une telle totalisation, c'est-à-dire là où on ne l'attend pas, de manière à marquer l'incomplétude de la structure symbolique.

D'après cette lecture, il y a donc chez Lacan une véritable opposition entre subjectivation/identification d'un côté et sujet de l'autre – ce dernier désignant l'impossibilité pour la structure symbolique de se renfermer entièrement sur soi-même et ne jouant donc pas un rôle à proprement dire « subjectivant ». L'accord de fond entre Althusser et Lacan semble donc se confirmer jusqu'à ce point. Est-on devant un simple problème terminologique ? La question est à ce point double : pourquoi Lacan continue-t-il à appeler « sujet » l'échec de la subjectivation ? Qu'est-ce qu'Althusser peut bien gagner en refusant d'employer ce terme dans ce cadre ? Afin de répondre à ces questions, il faut essayer de comprendre ce qu'Althusser entend par ce manque ou abîme sans sujet qui constitue l'inconscient et si cette conception implique un déplacement effectif par rapport à la position de Lacan.

À côté du sujet, l'abîme

Il faut d'abord admettre que dans le passage de la troisième note dont il est question Althusser ne nous donne pas beaucoup d'informations sur ce sujet, ce qui nous obligera à procéder dans cette dernière partie à la formulation de quelques hypothèses qui ne peuvent qu'indiquer une voie possible pour développer davantage ces esquisses et qui ne prétendent aucunement en dévoiler la vérité. Althusser se limite à dire que dans l'inconscient s'instaure le lien entre le discours conscient (c'est-à-dire le niveau du moi) et la fonction-sujet (c'est-à-dire les coordonnées d'après lesquelles un individu devient un sujet « concret »), et que ce lien prend la forme d'un abîme. On a vu que ce lien peut être défini comme abyssal en raison de l'impossibilité pour la chaîne des signifiants qui constituent l'inconscient de se totaliser : le sujet y est en effet dépendant de l'enchaînement de l'ensemble des signifiants sans pouvoir lui donner une unité. L'abîme consiste ainsi dans la possibilité que la chaîne signifiante s'enchaîne de manière différente en changeant par là même l'ensemble des coordonnées qui déterminent le processus d'identification du sujet. Autrement dit, l'abîme est constitué par l'ensemble de structurations de l'inconscient qui « insistent » sur sa

structuration actuelle en l'empêchant de se renfermer sur elle-même[19]. C'est bien cet excès qui vient déranger le vécu idéologique d'un sujet se concevant comme plein ou assumant l'effort d'atteindre sa plénitude, dans la mesure où il rend possible des restructurations a-subjectives de l'inconscient qui transforment les coordonnées symboliques au sein desquelles le sujet évolue dans sa quête d'identité. C'est cette idée qui, à notre avis, hante toutes les approches althussériennes du problème de l'inconscient qu'on vient de traverser, dès la définition de l'objet de la psychanalyse comme « l'abîme aléatoire de l'humain même en chaque rejeton », en passant par la compréhension du surgissement de l'inconscient comme effet d'une causalité structurale rendant possible un « jeu » de ses formes et la « suspension » de ses résultats, jusqu'à l'idée que le sujet de l'inconscient y est absent en déterminant une structure de fuite ou de béance.

Lacan ne semble pas aller jusque-là, se limitant, avec sa conception du sujet de l'inconscient comme pure négativité, à affirmer la possibilité d'interrompre le processus d'identification dans les coordonnées données, c'est-à-dire à affirmer la possibilité pour le sujet non seulement d'assumer sa finitude dans ses tentatives d'identification, mais de faire jouer sa finitude contre elle-même, en remettant en question les coordonnés qui en tracent les limites. Il s'agit probablement ici de la limite qu'Althusser entrevoyait dans l'idée lacanienne selon laquelle l'abîme est sujet. En faisant coïncider l'échec de la symbolisation avec le sujet, on fait de cet échec sa propre limite, en limitant par là même toute possible réflexion sur son dépassement. Au contraire, pour Althusser, l'abîme n'est pas la pure négativité d'un sujet, mais l'ensemble des structurations incompossibles de la structure symbolique qui « insistent » sur la structure symbolique actuelle.

Il s'agit désormais de reprendre la question de l'articulation de l'inconscient et de l'idéologique à la lumière de ces derniers développements. Nous pouvons tout d'abord affirmer que l'abolition de l'idée d'un sujet de l'inconscient permet à Althusser d'échapper aux risques encourus dans la première note où l'idéologique prenait la place du sujet de l'inconscient. De cette manière, toute détermination d'un

rapport hiérarchique entre les deux structures est radicalement remise en question. En affirmant qu'il n'y a pas de sujet de l'inconscient, Althusser se débarrasse ainsi non seulement de l'idée, propre au freudo-marxisme classique, d'un sujet de l'inconscient qui excéderait l'emprise de la structure symbolique, et de l'idée, propre à Lacan, du sujet de l'inconscient comme point d'impossibilité de la totalisation de la structure symbolique. Mais il se débarrasse aussi de l'idée, qu'il avait lui-même endossée précédemment, d'après laquelle le sujet de l'inconscient serait l'idéologique lui-même – idée qui pouvait impliquer la fermeture sur soi-même de l'ordre symbolique dans le processus de sa récurrence circulaire entre l'idéologique et l'inconscient.

En évacuant l'idée du sujet en tant qu'élément structurant tout à la fois l'inconscient et l'idéologique, Althusser semble finalement ouvrir l'espace pour saisir la distinction radicale entre inconscient et idéologique et pour aborder, sur cette base nouvelle, leur articulation. Ces deux instances ne doivent plus être pensées comme partageant une même structure qui passerait de l'une à l'autre en produisant des effets-sujet différentiels à travers l'articulation d'éléments différents (le symbolique dans l'inconscient et l'imaginaire dans l'idéologique). Elles sont désormais à comprendre comme deux manières indépendantes de combiner les mêmes éléments, comme l'indique l'une des définitions les plus précises de l'articulation donnée par Althusser dans la première note :

> L'articulation présente cette particularité de faire intervenir *certaines catégories d'une structure dans l'autre et vice versa* (…). Les catégories qui empiètent et leur mode d'empiétement, comme le sens qu'elles prennent de la place qui leur est confiée dans la nouvelle structure sont à penser à partir de cette nouvelle structure, et non pas à partir de la structure à laquelle elles appartiennent avant l'articulation, en dehors de l'articulation. Cela permettrait de comprendre que certains éléments structurels (ou catégories) appartiennent à la fois à la structure du discours de l'inconscient, et à la structure du discours de l'idéologique, et que certaines relations structurelles (ex. la centration) appartiennent à la fois à la structure du discours de l'idéologique et du discours de l'inconscient, – mais chaque fois dans des positions différentes assignées par la structure sur laquelle ces catégories et ces relations empiètent (Althusser 1993c, 145-146).

D'après nos réflexions, nous pouvons assigner cette double appartenance aux éléments du symbolique et de l'imaginaire, l'inconscient se servant de l'imaginaire pour tenir ensemble des coordonnées symboliques incompossibles et l'idéologique se servant de l'imaginaire de manière à stabiliser un ordre symbolique dominant. Le résultat de ces processus structurels différents est que le moi qui, dans l'idéologique, s'identifie par la présence en personne du sujet garantie par l'interpellation, est, dans l'inconscient, déchiré par le manque de sujet. Autrement dit, alors que dans l'idéologie un ensemble de coordonnées d'identification se donne de manière stable, c'est-à-dire sous la forme de ce qu'on pourrait appeler un ordre d'identification, en garantissant une fonction-sujet dans laquelle tous les individus peuvent se reconnaître et en fournissant au moi le sol de la construction de son identité, dans l'inconscient coexistent plusieurs ensembles de coordonnées d'identification, empêchant au moi de s'attacher à une fonction-sujet et le soumettant à la possibilité d'une réorientation de ses processus de construction identitaire. L'on pourrait par ailleurs aller encore plus loin, en resituant ces observations dans le cadre de la conception althussérienne de la structure sociale. De ce point de vue, du côté de l'idéologique, le symbolique est constitué par une structure sociale déterminée par des rapports sociaux (de production), c'est-à-dire par la lutte des classes, où s'inscrivent des fonctions à accomplir, c'est-à-dire un ordre d'identification particulier, – l'idéologique garantissant la consistance imaginaire (mais non pas pour cela illusoire) de cette structure par l'interpellation des individus en sujets qui s'identifient « librement » en tant que supports de leur fonction. Du côté de l'inconscient, le symbolique est au contraire constitué par la coexistence de coordonnées d'identification incompossibles, qui, en raison de leur incompossibilité, font sans cesse éclater les identifications imaginaires dans la plurivocité des fantasmes.

Cela ne signifie pas pour autant que, à la différence de l'inconscient, au niveau de la formation sociale une structure unique et inébranlable s'imposerait aux individus. Il faut en effet rappeler que, pour Althusser, une structure ne se présente jamais comme une totalité fermée, mais comme le produit d'une

causalité structurale dont la cause est absente, c'est-à-dire rétroactivement produite par l'articulation même de ses éléments. Ainsi, une structure sociale est à la fois dépendante d'une certaine articulation conjoncturelle de ses instances et toujours hantée, sous forme de tendance, par d'autres articulations possibles – d'où par exemple l'idée que dans toute formation sociale coexistent au moins deux modes de production. Toutefois, l'ouverture de la structure sociale est déjouée par la hiérarchisation de ses éléments (un mode de production dominant les autres et déterminant une instance dans le tout qui domine les autres) – hiérarchisation dont le lieu par excellence est l'État en tant qu'instance présente par séparation au sein de toute pratique. C'est cette hiérarchisation qui rétroagit comme une quasi-cause sur le processus de sa formation. Pour cette raison, toute structure sociale trouve nécessairement son autre à l'extérieur de soi en tant qu'il lui est réellement incompatible et peut par le même mouvement installer dans son intérieur un sujet présent en personne qui suture la structure en en garantissant la consistance. Au contraire, dans l'inconscient les différentes structurations insistent au même titre en tant qu'incompossibles – le sujet ne pouvant dans ce cas qu'être présent qu'en tant qu'il est « mis en abîme », en tant qu'il manque. C'est ainsi que la différence fondamentale entre inconscient et idéologique pourrait être située dans « cette thèse limite [énoncée par Freud], dont la méditation porterait loin, que *l'inconscient ne connaît pas la contradiction*, et que cette absence de contradiction est la condition de toute contradiction » (Althusser 1993d, 225). Autrement dit, inconscient et idéologique sont désormais à comprendre comme deux structures composées par les mêmes éléments, mais qui fonctionnent selon des principes différents[20].

Cela ne signifie pas pour autant que ces deux structures n'ont plus rien à voir l'une avec l'autre. Bien au contraire, la double appartenance de leurs catégories permet de repenser les effets que chacune d'entre elles produit sur l'autre. D'un côté, la consistance de l'idéologique est, comme on l'a vu à plusieurs reprises, sans cesse dérangée par le retour de l'inconscient au sein du sujet – retour qui le remet en question en tant que support d'un ordre d'identification –, en même temps que le

caractère inconscient de l'incompossibilité de plusieurs coordonnés d'identification rend possible l'univocisation du sujet (la centration spéculaire) propre à l'idéologique. De l'autre côté, les éléments imaginaires présents au sein de l'inconscient qui lui permettent de fonctionner sans connaître la contradiction tendent en même temps à cristalliser les tensions qui le constituent autour de figures relativement stables empruntées à l'idéologique, comme le montre la prééminence dans la structuration des formations inconscientes, sous la forme du complexe d'Œdipe, des configurations propres à cet appareil idéologique d'État spécifique qu'est la famille. Cette articulation n'est bien entendu plus soumise à une structure générale qui en déterminerait les différentes configurations. Au contraire, elle relève de ces mécanismes de rencontre, de prise et de déprise, qu'Althusser théorisera de façon plus approfondie à la fin de sa vie, mais dont l'on trouve ici l'une des premières analyses. Althusser l'indique en affirmant que l'articulation de l'inconscient et de l'idéologique n'est jamais générale, mais toujours « sélective-constitutive » (Althusser 1993c, 143).

Conclusion

Althusser nous semble ainsi avoir ouvert une brèche pour poursuivre le travail entamé par le freudo-marxisme au-delà des impasses qu'il avait rencontrées. Cette brèche sera toutefois immédiatement refermée, Althusser revenant, dans les années qui suivent les « Trois notes » et qui aboutiront au célèbre article sur les appareils idéologiques d'État, à une position similaire à celle de « Freud et Lacan », c'est-à-dire à une tentative parfois franchement condescendante de soumission de la psychanalyse au marxisme par une hiérarchisation de leurs objets. Voici ce qu'il écrit en 1969 dans une note pour l'édition anglaise de « Freud et Lacan » :

> (…) la fin de l'article contient des indications justes et qu'il faudrait longuement développer : sur les formes de l'*idéologie familiale*, et sur le rôle capital qu'elles jouent dans la « mise en train » du fonctionnement de l'instance que Freud appelle « l'inconscient » (…). Cette mention des formes de l'idéologie familiale (…) est capitale, car elle implique la conclusion suivante, que Lacan ne pouvait, en l'état de sa formation théorique, énoncer, à savoir : *on ne peut produire de*

> *théorie de la psychanalyse sans la fonder sur le matérialisme historique* (dont la théorie des formations de l'idéologie familiale dépend en dernière instance) (Althusser 1993a, 53-54).

Cette tâche est toutefois elle-même rapidement abandonnée, Althusser sanctionnant à la fin des années 70 l'impossibilité de conceptualiser le rapport entre l'objet de la psychanalyse et l'objet du marxisme – impossibilité qui toutefois n'est toujours pas attribuée à la nature même des objets, mais simplement à l'état actuel du développement scientifique de ces deux théories ; qui est donc une impossibilité de fait, mais pas de droit. Certes, Freud lui-même reconnut qu'il doit bien y avoir un lien entre l'inconscient et les appareils idéologiques d'État – tout particulièrement la famille – (Althusser 1993, 212), mais

> Fallait-il, dans cette conjoncture, tenter de rattacher à tout prix la théorie analytique aux réalités dont elle est apparemment dépendante, comme la neuro-biologie et la théorie des structures sociales et familiales, donc au risque de tomber dans ces constructions arbitraires et dangereuses, déduire ainsi la théorie de Freud soit de la biologie, soit du matérialisme historique ? L'expérience montra que c'était tomber dans l'aventure, comme le prouvent en particulier les tentatives de Reich et de ses disciples (Althusser 2014, 295-296).

Or, pour Althusser, la conjoncture théorique n'a à cet égard pas changé depuis Freud, d'où l'invitation à « accepter de laisser une théorie dans un état de prudent *inachèvement* scientifique, sans anticiper les découvertes des sciences voisines » (Althusser 2014, 296).

Il nous semble néanmoins que, dans les « Trois notes sur la théorie des discours », Althusser a bien ouvert un espace pour penser l'articulation de l'inconscient et de l'idéologique sans réduire leur diversité et sans soumettre la psychanalyse au marxisme. Il a bien reconnu, comme il le soutiendra explicitement plus tard, que « *l'objet de Freud n'est pas l'objet de Marx* » : « Marx *ne pouvait aller au-delà d'une théorie de l'individualité sociale, ou des formes historiques de l'individualité*. Il n'y a rien dans Marx qui anticipe sur la découverte de Freud : *il n'y a rien dans Marx qui puisse fonder une théorie du psychisme*. (…) ce que [Freud] avait découvert ne portait nullement sur la "société" ou les "rapports sociaux",

mais sur des phénomènes très particuliers affectant des *individus* » (Althusser 1993e, 237-238). Mais il n'a pas renoncé à penser l'articulation des deux objets. Pour ce faire, il fallait identifier leur point d'irréductibilité et pousser à la limite leur différence, en reconnaissant notamment qu'il n'y a pas de sujet de l'inconscient et que le sujet est une catégorie qui relève de l'idéologique, ce qui signifie que c'est seulement au niveau de ses formes sociales que l'individualité trouve des coordonnées d'identification assez stables pour devenir un moi, ou, pour le dire autrement, que le moi est une instance éminemment sociale. Et ceci, alors même que c'est seulement par une prise en compte de l'instabilité de l'inconscient, c'est-à-dire de la pluralité de coordonnées d'identification qui l'habitent, que l'on peut saisir comment l'individu investit et désinvestit ces formes sociales. Cela a permis à Althusser de ressaisir le lien entre inconscient et idéologique en analysant la manière dont les éléments qu'ils ont en commun – des chaînes symboliques posant les coordonnées d'identification et des images faisant l'objet de l'identification – prennent forme et se rapportent entre eux de différentes manières suivant leur inscription dans chacune de ces structures. C'est seulement par ce biais que la question de l'efficacité réciproque de ces deux structures selon des rencontres sélectives-constitutives peut être posée à des nouveaux frais.

Althusser nous semble ainsi dans ces écrits assumer la tâche de reprendre de manière critique la tradition freudo-marxiste afin de bouleverser de l'intérieur ses catégories pour repenser leurs liens. De ce point de vue, il serait important de repenser, à la lumière de cette étude sur l'articulation différentielle entre l'inconscient et l'idéologique, le rapport entre les éléments dont le freudo-marxisme « classique » essayait de penser la coïncidence, à savoir la sexualité et la lutte des classes. Nous n'allons pas aborder une telle question, qui nous conduirait de toute évidence bien au-delà de la pensée d'Althusser. Nous voudrions par contre souligner que c'est bien à une telle reprise critique que s'attèleront de façon systématique Deleuze et Guattari quelques années plus tard (Deleuze, Guattari 1972). Sans vouloir faire d'Althusser un précurseur de l'*Anti-Œdipe*, et même sans vouloir proposer une

comparaison terme à terme entre les deux approches[21], nous nous limiterons à relever la résonance des conclusions de notre lecture avec quelques idées centrales de l'ouvrage de 1972, qui, pour cette question comme pour d'autres, par exemple celle du matérialisme aléatoire, assume sans le vouloir l'étrange fonction de rendre explicite un courant souterrain de la pensée d'Althusser qui, toujours présent, ne se révélera qu'à la fin de son parcours intellectuel, et encore dans des formes embryonnaires. Que l'on songe par exemple aux « synthèses de l'inconscient », faisant de l'inconscient le lieu de la rencontre entre objets partiels non totalisables, car distribués selon une multiplicité de réseaux non exclusifs – rencontre qui produit des états intensifs dont le sujet n'est que le résultat. Que l'on pense aussi à la manière dont ces synthèses fonctionnent selon des régimes d'intensité différents au niveau de la production sociale et de la production désirante dans la mesure où une instance se détache de la première en rendant possible un « usage transcendant » des synthèses de la deuxième qui rendent les réseaux d'inscription du désir exclusifs, les objets complets et les sujets fixes. Que l'on réfléchisse enfin à l'idée d'après laquelle ces régimes sont branchés l'un sur l'autre par des instances, telle la famille – laquelle est, ne l'oublions pas, un appareil idéologique d'État –, qui tout à la fois actualisent et limitent le désir en s'inscrivant dans ses configurations propres. Ces idées de Deleuze et Guattari nous semblent renvoyer à certaines intuitions de la réflexion althussérienne sur les rapports entre marxisme et psychanalyse qui mériteraient d'être exhumées non seulement en raison de leur potentiel de renouvellement de l'approche freudo-marxiste, mais aussi afin d'éliminer certains contresens récurrents à propos d'autres aspects plus connus de l'œuvre d'Althusser, avant tout sa théorie de l'idéologie.

NOTES

[1] Althusser écrivait que, s'il s'agit de formuler une théorie de l'inconscient, en donnant à la psychanalyse ses titres de scientificité, « *en dehors de Lacan, il n'y a actuellement personne* » (Althusser 1993b, 75). Plus en général, « Lacan a

vu et compris la rupture libératrice de Freud. (…) on lui doit *l'essentiel* » (Althusser 1998, 53-54n).

[2] Pour une étude de cet aspect du rapport entre Althusser et la psychanalyse à partir de l'affirmation de l'éternité de l'inconcient et de l'idéologie voir, dans le présent volume, l'article de Jean Matthys.

[3] Sur cette question, voir Montag 1991.

[4] Le présent article ne vise pas à établir si et dans quelle mesure Althusser a bien compris Lacan. Nous reprendrons donc les idées qu'Althusser emprunte à Lacan sans les remettre en question du point de vue de leur justesse, mais seulement en tant qu'elles nous permettent d'éclaircir la position d'Althusser. Nous approfondirons néanmoins certains aspects de la pensée lacanienne lorsqu'il s'agira de rendre compte des critiques qu'Althusser lui adresse.

[5] Rappelons qu'Althusser s'appuie ici sur la célèbre idée lacanienne selon laquelle « le discours de l'inconscient est structuré comme un langage », c'est-à-dire qu'il est constitué par un enchaînement de signifiants qui redouble le discours verbal du sujet humain, en traçant les coordonnées en fonction desquelles ce discours est prononcé par le sujet qui y est situé.

[6] On comprend pourquoi le concept de culture est rapidement abandonné par Althusser et son rôle assumé directement par celui d'idéologie.

[7] Précisons qu'Althusser conçoit une formation sociale comme étant constituée, en dernière instance, par l'articulation de plusieurs modes de production sous la dominance de l'un d'entre eux – articulation qui détermine la distribution de l'efficacité des autres instances de la formation sociale. Ce mécanisme complexe détermine ainsi un ensemble de places dans la structure sociale qui doivent être occupées pour que cette structure puisse se reproduire. Chaque mode de production, ainsi que l'ensemble produit par leur composition, est à comprendre comme des cristallisations spécifiques de la lutte des classes. Pour des raisons de simplicité, dans cet article nous utiliserons les concepts de formation sociale et de structure sociale sans rappeler à chaque fois leur complexité intrinsèque.

[8] Althusser remplace systématiquement dans les textes de 1966 le terme d'idéologie avec celui d'idéologique. Il s'en explique dans Althusser 1993b, 108.

[9] La nature problématique de ces notes relève non seulement de leur inachèvement, mais aussi de leur forme très hypothétique. Il faut en effet rappeler que ces textes font partie des échanges entre Althusser et certains de ses collaborateurs (dont Alain Badiou, Étienne Balibar, Yves Duroux et Pierre Macherey), qui visaient à jeter les bases d'un ouvrage sur la théorie des discours qui aurait dû être « leur *Éthique* » – projet qui n'a pas été mené à bien, entre autres à cause des événements de mai 68 qui ont bouleversé le cadre théorico-politique au sein duquel Althusser et ses collaborateurs se situaient (cf. la notice de F. Matheron dans Althusser 1993c, 111-116).

[10] La perspective d'Althusser assume parfois une allure carrément positiviste, où l'analyse de l'articulation entre différentes formes de savoir selon leurs objets et leurs degrés de généralité différents est soumise à la tentative de les hiérarchiser en les soumettant au matérialisme historique. Cette tendance est toutefois partiellement contrecarrée par l'idée qu'aucune théorie générale ne

peut se hisser à la hauteur d'une science première et qu'une théorie générale ne fonctionne qu'en se rapportant à d'autres théories générales.

[11] Pour une étude approfondie de cette première note et de son rapport à la conception de l'idéologie formulée dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », voir Morfino 2012.

[12] On pourrait dire que le sujet est représenté par un fantasme auprès d'un autre fantasme, c'est-à-dire produit rétroactivement par leur articulation, en reformulant ainsi la thèse lacanienne qui énonce qu'« un signifiant, c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant » à la lumière de l'indication althussérienne selon laquelle les fantasmes sont les signifiants du discours de l'inconscient.

[13] Il est important de remarquer que dans ces notes on trouve une première formulation de la théorie de l'interpellation idéologique, qui constitue la pièce principale de formulation de la théorie de l'idéologie qui sera exposée en 1970 dans le célèbre article « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (Althusser 1976). Dans ce texte, Althusser décrit le devenir-sujet de l'individu comme un processus par lequel une interpellation adresse aux individus une forme-sujet dans laquelle ces derniers se reconnaissent en assumant une identité comme si elle était bien la leur, c'est-à-dire comme s'ils en étaient l'origine « libre », et en méconnaissant par-là même le processus qui a produit un tel résultat.

[14] Ces idées seront confirmées dans le texte de 1976 « La découverte du Docteur Freud », où Althusser affirme que « Lacan, faisant un contresens sur Freud, a considéré que [la scission du moi] définissait tout "sujet de l'inconscient", alors que Freud n'a jamais parlé ni du "sujet de l'inconscient", ni évidemment de l'inconscient comme "sujet" » (Althusser 1993d, 214). Dans ce même texte, Althusser remet aussi en question la distinction lacanienne entre imaginaire, symbolique et réel, et va même jusqu'à soustraire à la psychanalyse les titres de scientificité qu'il lui attribuait dans les années 60 et même dans des textes contemporains. Sur le caractère profondément autodestructif de ce texte, voir Balibar 1991.

[15] Nous nous appuierons, pour approcher les éléments de la pensée de Lacan critiqués par Althusser, sur la manière dont elle a été reprise par deux penseurs particulièrement significatifs pour la réflexion politique contemporaine, à savoir Slavoj Žižek et Ernesto Laclau, qui, malgré leurs différends sur nombre de questions, se rencontrent sur le fond de leur interprétation de Lacan (cf. en particulier Butler, Laclau, Žižek 2000). Une synthèse (parfois un peu sommaire) des éléments principaux des lectures de Lacan proposées par ces deux auteurs se trouve dans Stavrakakis 1999. Notre lecture de Lacan sera bien évidemment obligée de négliger certains aspects de sa pensée ou d'attribuer plus d'importance à certains d'entre eux au détriment des autres. Il nous semble toutefois pertinent de nous situer dans le sillage ouvert par ces interprétations dans la mesure où elles sont concernées par les éléments de la pensée lacanienne auxquels Althusser lui-même fait référence et parce qu'elles fournissent un accès direct à des problématiques posées par le rapport entre psychanalyse et marxisme.

[16] Les ambiguïtés de la position althussérienne sur cette question sont bien soulignées dans Gillot 2009, 139-141. Cet ouvrage propose une bonne synthèse générale des rapports entre Althusser et la psychanalyse.

[17] C'est la critique proposée par Butler 2002.
[18] Cf. Žižek 1994, 199-200.
[19] On pourrait dire, en reprenant le vocabulaire lacanien, que, selon Althusser, dans l'inconscient il n'y a jamais un seul signifiant-maître.
[20] C'est à partir de ces conclusions qu'il faudrait reprendre l'affirmation la plus constante dans l'œuvre d'Althusser (Althusser 1993, 47, 241) concernant la similitude entre la découverte de Marx et celle de Freud : la découverte de l'absence de centre propre à leurs objets, de leur caractère décentré. Similairement, ces indications pourraient nous fournir une explication du caractère scissionnel attribué par Althusser à ces deux sciences (Althusser 1993e, 225sq) : leurs objets intrinsèquement conflictuels obligent le chercheur à prendre position en leur sein. En même temps, nos réflexions nous conduisent à relever le différent degré de décentrement et de conflictualité de ces deux objets.
[21] Notons que Deleuze et Guattari prennent partiellement les distances du « structuralisme » d'Althusser (Deleuze et Guattari, 371). Que le « structuralisme » d'Althusser pourrait néanmoins être rapproché, *via* Macherey, de la pensée de Deleuze est ce que Warren Montag a montré dans un ouvrage récent (Montag 2013).

RÉFÉRENCES

Althusser, Louis. 1976. « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». Dans *Positions,* de Louis Althusser. Paris : Éditions sociales.

Althusser, Louis. 1993. *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan.* Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993a. « Freud et Lacan ». Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 15-54. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993b. « Lettres à D… Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 55-110. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993c. « Trois notes sur la théorie des discours ». Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 111-170. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993d. « La découverte du Dr. Freud ». Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 195-221. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993e. « Sur Marx et Freud ». Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 222-245. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1996. *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences (1963-1964)*, Paris : Librairie Générale Française/IMEC.

Althusser, Louis. 1998. « Philosophie et sciences humaines ». Dans *Solitude de Machiavel et autres textes*, de Louis Althusser. Paris : P.U.F.

Althusser, Louis. 2014. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Paris : P.U.F.

Balibar, Étienne. 1991. « Tais-toi encore, Althusser ! ». Dans *Écrits pour Althusser*, d'Etienne Balibar. Paris : La Découverte.

Balibar, Étienne. 1997. « Fascisme, psychanalyse, freudo-marxisme » : Dans *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, d'Etienne Balibar. Paris : Galilée.

Butler, Judith. 2002. *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories.* Paris : Léo Scheer.

Butler, Judith. Laclau, Ernesto, Žižek, Slavoj. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London-New York : Verso.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1972. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris : Minuit.

Gillot, Pascale. 2009. *Althusser et la psychanalyse*. Paris : P.U.F.

Montag, Warren. 1991. « The Emptiness of a Distance Taken: Freud, Althusser, Lacan ». *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 4(1): 31-38.

Montag, Warren. 2013. *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham : Duke University Press.

Morfino, Vittorio. 2012. « L'articolazione dell'ideologico et dell'inconscio in Althusser ». *Quaderni materialisti* 10: 31-43.

Stavrakakis Yannis. 1999. *Lacan & the Political*. London-New York : Routledge.

Žižek, Slavoj. 1994. *The Metastases of Enjoyment*. London-New York : Verso.

Fabio BRUSCHI est assistant et doctorant en philosophie à l'Université catholique de Louvain et membre du Centre de Philosophie du Droit (CPDR). Il prépare une thèse sur les rapports entre intervention intellectuelle, idéologie et action collective à partir de l'œuvre de Louis Althusser.

Address:
Fabio Bruschi
Université catholique de Louvain
SSH/FIAL - Faculté de philosophie, arts et lettres
SSH/ISP - Institut supérieur de philosophie
ISP - Place Cardinal Mercier 14 bte L3.06.01 à 1348
Louvain-la-Neuve, Belgique
Email: fabio.bruschi@uclouvain.be

Varia

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 321-346, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Like an Image: Sensibility and Reflexivity in Descartes' Metaphysics

Augustin Dumont
Saint-Louis University, Brussels

Abstract

This paper aims at questioning the role of image and imagination in Descartes' Metaphysics, especially in the *Meditations on First Philosophy,* by holding both a certain doctrinal or theoretical discourse *on* image/imagination and the Cartesian *use of* images/imagination. Besides the fact that this rarely considered perspective prevents from freezing the original text, this strategy allows to highlight the ambiguity of theses notions, revealed through what is *doing* by the act of imagining compared to the act of conceiving with the understanding.

Keywords: Descartes, Sensibility, Reflexivity, Metaphysics, Image, Imagination, Understanding

Introduction: The Cartesian imagination "contract"

It is no simple task to examine the work of the father of modernity in the hope of gaining a better understanding of the concept of "image." While there may be a specifically Cartesian conceptual use of "image," most modern uses of the term borrow from Descartes at the same time as they criticize him, and this has resulted in a degree of obfuscation of the Cartesian thought process itself. Indeed, modern and contemporary philosophers have each in their own way inherited and challenged the manner in which Descartes framed the inquiry into vision in general, opening if not an era, at least a history of representation, with which the faculty of imagination, and therefore the image, is closely related.

How can we hold both a certain theoretical discourse on "image" *and* the Cartesian use of the term? Certainly, there are many ways to proceed since, from the famous "*larvatus prodeo*" furtively noted in the *Preamble* to the dreams of November 10, 1619 and the treatise on optics entitled *Dioptrics*, from the writing presented as a fable in the *Discourse on the Method* to the fascinating reference to dramatic representation of the passions in *Passions of the Soul*, we have to admit that Descartes uses images constantly in his writing at the same time as he suggests several doctrinal descriptions of such use. We have chosen to concentrate on metaphysics, more specifically on metaphysics "in the process of being done." In other words, we will look at the metaphysics that experiences itself day after day and places itself on the stage (or in the image) in the uncertainty of the *Meditations*, and we will leave aside the *Principles of Philosophy*, which came later and is less innovative in terms of writing.

Let us begin with what we would like to call the Cartesian imagination "contract." We often hear that seventeenth century science and philosophy were born out of distrust of the imagination, "that mistress of error and falsity," according to Pascal, and elevation of cold, dry, disembodied understanding. In reality, Descartes opened the way to modern thought by giving imagination true constituting power, more strongly asserted than often thought, but he did so while assigning it to a specific, well-defined role, and asking us not to consider as flowing from imagination the very action by which those boundaries were instituted. In other words, such a contract says: *reflexivity* as such belongs to understanding alone and not to imagination, with which it *in other respects* stands in solidarity. The theoretical and practical strangeness of this contract needs to be studied.

1. Beginning with the *Rules for the Direction of the Mind*

A brief detour through the *Rules for the Direction of the Mind* may prove to be an instructive way to begin this inquiry. In the third Rule, Descartes explicitly contrasts valid acts of

understanding with the "wavering assurance of the senses" (Descartes 1908, Ed. Adam and Tannery, vol. X, 368) and the "deceitful judgment of a misconstructed imagination" (Descartes 1908, AT, X, 368). Such valid acts of understanding, sources of clear and distinct knowledge, are intuition – in other words, in this case, the strictly intellectual intuition of notions and simple natures – and deduction – also certain, but less obvious than intuition because it infers one evident thing from another evident thing without itself producing an intuitive "in the moment" aspect with respect to the conclusion. Intuitions and deductions are ideas to which the order and measure required by the method, the famous *mathesis universalis*, must always give precedence over ideas flowing from the senses or the imagination, of which the latter is merely an intermediary faculty between the senses and the mind. When we have the pure intuition of the fact that a triangle is a geometrical form delimited by three straight lines, we have an idea of a triangle, according to Descartes, but that idea is not an image. An image does not provide the guarantee of certainty provided by an intuition or deduction. Indeed, an idea understood specifically as an image supposes the intervention of sensibility, by definition confronted with the *res extensa* and not with innate ideas or simple natures that could be simply intuited. By producing an image of the thing, the imagination makes it *present* and thus generates an "effect of reality," and then an "effect of certainty," both of which are equally precarious with respect to the solidity of intuitive and deductive actions. Thinking about the Cartesian image in this way seems to be a means of taking seriously the dimension of producing an effect: an image generates an effect of reality.

While acts of pure understanding are given precedence, a dim view is not to be taken of the materialization of ideas by the imagination and the senses. It is even recommended by Descartes in his *Regulae*, in particular in the case of scientific activity. Images are essential and can never be overlooked in constructing knowledge. Indeed, as Rule 12 says, "we must make use of all the aids which intellect, imagination, sense-perception, and memory" (Descartes 1954, rule XII; Descartes

1908, AT, X, 410) can provide in order to establish relationships between known representations and those that are unknown. Creating an image is a necessity for mathematicians, physicists and doctors when they try to describe their subject matters. Next, using images in scientific *discourse* in the sense of comparisons and metaphors is strongly recommended: all images are physical and belong entirely to the extended thing. Use of an image simply extends, in all senses of the term, the familiarity of the sensible world by adapting the unknown to that which is already known by the body by making it present, in the moment. The same Rule does not hesitate to describe fantasy as part of the body itself, more specifically, part of the brain that is subject to the opinions of common sense and in which sensory data are imprinted. Descartes says that fantasy is a veritable reservoir of figures, and every cognitive action of the mind has to employ it if it seeks to know about the physical order: sensation, perception, imagination and memory are thus caught in constant interaction with understanding, which is supposed to be the only faculty with access to non-physical truths.

At the other extremity of his work, in Article 21 of *Passions of the Soul*, Descartes again evokes imaginings caused by bodies, but independently of the nerves, in other words, not caused by outside stimulation and free of the will of the soul. Dreams, musings and other spontaneous fantasies are thus veritable passions: "And they proceed from nothing but this: that the spirits being agitated several ways, and meeting the traces of diverse impressions preceding them in the brain, they take their course at haphazard through some certain pores, rather than others." (Descartes 1909, AT, XI, 344-345; see also Descartes 1989, 29). They therefore produce a wide variety of images. This means that the topic is not imagination as a faculty of the mind properly speaking in the latter case (see the remarkable commentary by Guenancia 2010, 97) since the ability to imagine encompasses both sensible data and a purely internal source, namely, ideas of understanding, which are inaccessible to the brain. In the end, it is still a process of knowledge and recognition of bodies.

However, in cases where non-physical truths are the exclusive purpose of the reflection, we have to take care to eliminate all images and fantasies from the mind so as to keep only simple objects and, among the simple objects, the strictly intellectual objects of the understanding. Descartes explains this in Rule 12:

> The purely intellectual objects are those that the understanding knows by means of an innate light, without the help of any corporeal image. For there certainly are some such objects; no corporeal idea can be framed to show us the nature of knowledge, doubt, ignorance, or the action of the will (which we may call volition), or the like; but we really do know all these things, and quite easily at that; we need only have attained to a share of reason in order to do so. (Descartes 1954, Rule XII; Descartes 1908, AT, X, 419)

As we can see, no image, in other words, no strictly physical idea or representation, can provide an adequate representation of notions such as knowledge, doubt, will, etc. Properly speaking, we do not imagine what it is to doubt: we know it immediately by conceiving of it through the understanding. However, for a man of science, no understanding can function properly if it is not "helped by images depicted in fantasy" (Descartes 1954, Rule XIV; Descartes 1908, AT, X, 440), for images particularize the general, abstract notions of the understanding, and make the understanding's ideas visible to the mind. Nonetheless, imagination's help is dangerous, and this is why Descartes uses it more discreetly and subtly in his metaphysics. While scientific understanding may miss the extension of the thing if it is too formal and not aided by images, imagination remains the very faculty of common sense, and it is in this sense the realm of opinion and not of metaphysics, which it inevitably leads into error.

2. Image, fiction and reflexiveness

We all have a natural tendency to imagine God or the soul without seeing that it is a dead end. In fact, the objects of metaphysics cannot be imagined. The greatest risk of misunderstanding the *Mediations on First Philosophy* lies precisely in imagining such things. Descartes himself warns

us of this in his Synopsis "…I was there desirous to avoid the use of comparisons taken from material objects, that I might withdraw, as far as possible, the minds of my readers from the senses" (Descartes 2010, synopsis, 3; Descartes 1904, AT, IX, 11). Descartes sees the approach in the *Meditations* and what it definitively establishes as free of any debt to imagination. Strictly analytical, metaphysics inherits from the method, in other words, the *mathesis universalis* set out in the *Rules*, the necessity for regulated ordering of thought, but now the order is clearly protected from images because it is the result of the understanding alone. In his magnificent analyses of Descartes, which have been a major source of inspiration for us, Pierre Guenancia writes:

> Whereas [in the *Rules*] the combination and alternation of order and measure make it possible to see *proportions* and to thus find equality between the known term and the unknown term, consideration of order alone [in the *Meditations*] leads the understanding, with no recourse to the senses or imagination, to perceive a series of *disproportions*: between the finiteness of the thinking self and the idea of the infinite (Third Meditation), between the limited nature of the understanding and the limitlessness of the will (Fourth Meditation), between the idea of God that alone implies its necessary existence and the ideas of mathematical essences (Fifth Meditation), and finally between the soul, a substance that it one and indivisible, and the body that is both divisible and changing (Sixth Meditation). (Guenancia 2000, 137-138).

Let us summarize the situation. Necessary to subjectivity in everyday operations and to science, the imagination makes the extended ever more familiar to the mind and simultaneously gives it presence and reality. The result of this is that while a certain criticism of the imagination decries the unreality of the image and its ability to distract us from things and the world, the image is for Descartes the very connection to the world, at the same level as the senses. The image in question here is present and certain, and refers to what could seem to us as two separate levels of images: images as fantasies of the mind (for example, an imagined chimera) and images as metaphors or comparisons in scientific discourse, the very discourse that Descartes recommends. The two types of images are

fundamentally related: both are physical and expand the familiarity of the world to which we belong. Naturally, philosophers submit this membership and belief to doubt and reflexive examination, but its legitimacy is guaranteed in science and common knowledge. Opposed in advance to the criticism, Descartes sees the image as a guarantee of escaping from the understanding's excessively strong hold, which is too able to abstract us from the world and things. In phenomenological terms, we could say that the image is part of the starting point of natural consciousness. The effect of reality generated by the image should not be understood as simply an illusion that needs to be deconstructed in an ironic manner. Through the senses and images, we gain the right to embrace the physical, according to Descartes.

Yet, if, as Jean-Marie Beyssade has suggested, doubt is perhaps in itself the ultimate principle of Cartesian metaphysics (see Beyssade 2001, 148), since it structures it to such an extent, we have to note that the image became – at the time of the *Meditations* – consubstantial with such skepticism. Doubt dwells at the heart of the image. This is not in contradiction with what we have just said. The image is the first thing the metaphysicist casts doubt on precisely because it is what is most certain for common sense. Such belief in the world through the image indeed occurs beyond reflexive judgment, but not beyond simple judgement since all sensible perceptions are already forms of judgment, common judgment, not subject to the understanding. Ultimately validated by intuition and deduction, and they alone, the reflexive operations of the understanding make it possible to go beyond the level of the image by describing, on one hand, metaphysical *objects* (the soul or God), and on the other hand, what can be called metaphysical *actions*, in other words, actions through which metaphysics develops, discovers the objects in question and situates itself reflexively in accordance with a new analytical order. To imagine, thus to make material the action of doubting, desiring or knowing, is to prevent oneself from knowing them. Properly speaking, reflexivity is unavailable to the sensible image. In this sense, all of the *Meditations* appear as writing about the

understanding, and the understanding assigns imagination a specific role.

This is what Descartes *says*. However, what *does* he do in his metaphysics? He feints, doubts, plays, thereby undeniably activating his readers' fantasies. He creates scenarios – how can we not say that he imagines? – about his *cogito*'s adventures, even those with *results*, if we are to believe him, that are cut off from any images because they are purely conceived. Here, the goal is not to track down some "contradiction" in Descartes' discourse, not just because it would be facile or even childish since such an enterprise would not take us very far, but above all because the best way of investigating the Cartesian imagination today is precisely to see that, for the author, there is no contradiction. Naturally, we could analyse how the Cartesian scenarios are set up in order to understand the interlocking of the truths of understanding and the quasi-theatrical fiction of his discourse, a fiction that, in one way or another, belongs to the order of the visible because it involves depicting imaginary scenarios. However, we think that this kind of interpretative strategy has already revealed its best secrets in the work of more than one commentator, though it is still difficult to reconcile the uses of images with the discourse on the image.

In a book entitled *Ego sum* that was published more than 30 years ago, Jean-Luc Nancy investigated at length the aspect of "fiction" in Descartes' work. However, one of the premises of his inquiry is that Descartes is a fiction writer. Careful to show, from a post-Heideggerian perspective, how the Cartesian establishment of the subject corresponds to the "instantaneous exhaustion of its possibilities of essence" (Nancy 1979, 33), and already announces the end of metaphysics of subjectivity, Nancy is not really concerned with Descartes' *project*, especially when he speaks of images, fables, fantasies or fiction. In a valuable work entitled *Le vertige d'une pensée. Descartes corps et âme* (2003), Antonia Birnbaum attempts a kind of clinical analysis of the Cartesian *cogito*. Trying to take into account what happens following the precisely *fictional* disjunction of the soul and the body in the individual René Descartes, given that he enacts metaphysical

propositions, she is led to describe the *cogito* as suffering from melancholia, in a certain way, of course (Birnbaum 2003, 37). Remaining within the back-and-forth – and pointing out the lack of symmetry – between the "order of reasons" and ordinary life, her subtle analysis works only if Descartes implicitly "sticks" to his role. While bringing out, in a novel fashion, the concrete, physical effects created by the Cartesian feint, Birnbaum forces herself to take literally all that Descartes himself says about his own emotional states throughout the feint and the game. However, if we believe what he says, do we not fall into Descartes' trap? Is he Diderot's poor actor (see Diderot 2000) who is unable to take distance from his role? From this point of view, Spinoza probably demonstrates great lucidity. He does not have much of a taste for all that "baroque theatricality," that fictional, fantastical display, now in a pejorative sense, with respect to a *cogito* engaging in a complete one man show. Since Descartes is precisely nothing but an actor, Spinoza cannot imagine that he has really doubted. In so far as the subject cannot sense beyond his or her own will in Spinoza's theory, if he had really doubted, Descartes would probably not have kept the mental health he is said to have had. This is what Spinoza suggests since he is also riveted on "the letter," as Deleuze saw so well, though he takes a direction different from that of Birnbaum since he does not believe the letter in question. Fully understanding that it also would not have been advantageous for Descartes to stick to his role entirely, at risk of losing everything, Spinoza prefers to simply remove the theatrical dimension thereby causing us to risk missing the *cogito*'s realistic encompassing in the infinity of substance – since this encompassing does not, in *The Ethics*, allow any primordial reflexivity and even less any scenarios. This said, while Spinoza refuses to get "caught up in the game," – this is the least we can say – he also refuses to take into account the power of the game. It may belong to fantasy, but the power is nonetheless quite real, and that is what is important in Descartes.

Without seeking to further expand our inventory of understandings of Cartesian scenography, the reading

strategy that we will use here complements the first one, but is more sober, and consists in reviewing the real power of the image while taking into account the articulation of discourse on images and their uses. In Descartes' metaphysics, there is reflexivity of understanding explicitly cut off from the imagination in its quest for purely *conceived* truths, and at the same time specific work performed by images and fantasies, which are irreducible both as metaphysical objects and with respect to the action of conceiving of them, but nonetheless acting and performing. While the image cannot belong to pure *conceptions* of the understanding, we have to acknowledge that its efficiency rests entirely on what it *does*, not on what it conceives of but on what it generates as an *effect* in Descartes' mind and that of his reader, while leaving it up to the reflexivity of the understanding alone to become aware and conceive of the effects. Imagination is an action, but being an action is not sufficient to have metaphysical value – a metaphysical action is a self-conscious action by the understanding. Taking into account the philosopher's purpose and doctrinal consistency while being attentive to the practice underlying the image leads us to an initial conclusion: let us agree with Descartes that the image is powerless to conceive, in other words, to intuitively grasp the major metaphysical differences or disproportions mentioned above by Guenancia. However, at the same time, let us admit that the image remains active, and proves indispensable, in the examination and, to tell the truth, the construction of these disproportions. The question is then to know what it does, what it generates as reality, which is all the more difficult to understand since, in Descartes' mind, only the understanding's conception – not the image – is properly active and creative.

3. Uses of the image in *Meditations* (I)

Here, we will look at only the first major metaphysical disproportion shown in the *Meditations*. As has been noted, unlike in the *Rules*, in this case we take into account only the disproportions generated by the analytical order of the investigation, since that order is independent of measurement,

which is also desired in the *Rules* by the *mathesis universalis*. Thus, let us focus on the first disproportion, namely, the fact that *there is literally no comparison possible* between the finiteness of the thinking self and the idea of infinity.

First, let us examine the thinking self. The thinking self, which is first a doubting self, exists each time one says or thinks of in the mind the statement: "I am, I exist (*ego sum, ego existo*)" (Descartes 1904, AT, IX, 19). The performative nature of this statement has been pointed out many times. We need to insist on the fact that this statement has to be said or, which comes to the same, *conceived of*. The "I am" does not see itself, and does not become aware of itself even on being said – on the contrary. If there is a performative utterance, then effects are created and produced. However, clearly, for Descartes, what it produced, what asserts itself in "I am, I exist," is not the membership of a self-conscious self in a sensible or physical world; it is not the appearance of the self as an image; it is simply the understanding's consciousness of the self as certainly existing. First, Descartes does everything possible to remove the image from the "I am," and, at the same time, to eliminate action from the image because a statement such as "I am, I exist" takes its performative power from the act of conceiving and from it alone. Just as we cannot imagine what it means to doubt or to know because these notions have to be conceived by the understanding, by *conceiving* the "I am, I exist" in the mind, the subject realizes that he or she exists. This immediate conception or realization is beyond the scope of the image, even though we needed fantasy to suppose that I was sleeping, that my memory was full of dreams, that an evil genius was using all his power to trick me, and, above all, "that body, figure, extension, motion, and place are merely fictions of my mind" (Descartes 2010, II.2; Descartes 1904, AT, IX, 19).

Even more than a deceitful God, it is the distortion produced by the imagination in the body, in extension, that is striking here. The image is supposed to lack metaphysical disproportion because it takes on the job of placing into proportion and measuring the unknown against the yardstick of the known, in other words, it makes the former familiar.

This is the reason for Descartes' warning to the reader in the *Synopsis* that images, comparisons and fantasy must be used with great caution. However, by asking the reader to imagine that bodies are nothing more than fictional, Descartes does the opposite and stimulates the imagination's power to lose itself in bodies and to make them strange, fictional – which they are not for common imagining consciousness. Suddenly, bodies can no longer be compared to anything since they are nothing. This "disproportion" is internal to the image. It is obviously not a metaphysical disproportion – in other words, a metaphysical truth – but it is necessary to gaining an understanding of such truths. Here the image seems to be truly active: without it, no performance by the *cogito* would be possible. However, if we are to believe Descartes, only the "I am" is a metaphysical reality because the image conceives nothing, thus does nothing. To put it another way, by using it skillfully, Descartes recognizes that the image produces effects, but he refuses to translate those effects into metaphysical truths. Yet, the former are nonetheless consubstantial with the latter.

This is fascinating: there is nothing static here and, although in Cartesian theory there are only things (extended or thinking), Descartes' metaphysics never ceases hinting in the direction of a philosophy of action. Every action produces an effect, whether the action is an image or a pure conception of the understanding. However, there is a hierarchy of effects: only effects produced by the understanding, by the action of conception, have metaphysical value and "reality," properly speaking. Effects produced by images are equivalent to negative heuristics. Able to go from the known to the unknown, but also from the unknown to the known, as we have seen, imagination is both a stepping stone for and the opposite of metaphysical truths. At the heart of fiction, in the whirlwind of images, I must still *conceive* through the understanding that I am as a fictional being in order to be sure that I am, even if only fictional. For, as Descartes writes, even if my imaginings are false (for example, if my body and extension in general are only fictions), "the power of imagination does not cease really to exist in me and to form

part of my thought" (Descartes 2010, II.9; Descartes 1904, AT, IX, 23). Imagination does not produce any metaphysical truth on its own, but it is essential to the process of constructing such truths since they are disentangled by the mind when it realizes, with a mixture of joy and fear, that the "I am" is in any case absolutely imagining. The imagination then becomes a faculty for passing from the conceived truth to the other. However, once it produces its effects, it fades. If we follow the thread of the Cartesian reasoning, we have to admit that in the end it is fantasy that leads the mind to conceive the "I am, I exist." However, once this truth has been extricated, the imagination's effects cease for a time.

Thus, in Meditation II, shortly after the assertion of "I am, I exist," Descartes wonders, first, what he could indeed be, aside from a thinking thing, in other words, essentially doubting until then, or imagining, generating fiction. First, he writes: "I will stimulate my imagination with a view to discover whether I am not still something more" (Descartes 2010, II.7; Descartes 1904, AT, IX, 21). Between the lines, he thereby acknowledges that imagination has been crucial to conceiving that he is a thinking thing, in other words, to conceiving the "I am, I exist" in his mind. Yet, only a few lines later, he no longer gives it any credit:

> It is, however, perfectly certain that the knowledge of my existence, thus precisely taken, is not dependent on things, the existence of which is as yet unknown to me: and consequently it is not dependent on any of the things I can feign in imagination. Moreover, the phrase itself, I frame an image (effingo), reminds me of my error; for I should in truth frame one if I were to imagine myself to be anything, since to imagine is nothing more than to contemplate the figure or image of a corporeal thing; but I already know that I exist, and that it is possible at the same time that all those images, and in general all that relates to the nature of body, are merely dreams [or chimeras]. […] And, therefore, I know that nothing of all that I can embrace in imagination belongs to the knowledge which I have of myself, and that there is need to recall with the utmost care the mind from this mode of thinking, that it may be able to know its own nature with

> perfect distinctness. (Descartes 2010, II.7; Descartes 1904, AT, IX, 21-22)

This is where all the interest in the image lies: it is by turning away from it that its (indirect) effects count for metaphysics. This can be seen with the famous example of the piece of wax, which we will not analyse in detail. The mind does not see well, intellectually, in other words, it has trouble conceiving of the unity of the changing wax until the thinking self stops seeing with the imagination. The image of the wax risks corrupting the pure notion. Descartes writes: "I must, therefore, admit that I cannot even comprehend by imagination what the piece of wax is, and that it is the mind (*mens*) alone which perceives it" (Descartes 2010, II.12; Descartes 1904, AT, IX, 24). In short, the "I am, I exist" is supported by a performance by the imagination, which is immediately erased in favour of a performance by the understanding, in other words, a pure *conception* of the "I" as absolutely existing in the hollow of its imaginative activity, and radically independent of that activity. Of everything that I can embrace or understand through the imagination, nothing belongs to knowledge but the self thinking about itself, or at least the immediate, intuitive knowledge that it can have. Conception alone generates reality, according to Descartes, because "conceiving is synonymous with understanding what is said; it is to realize, as we say, the meaning of a spoken or written word" (Guenancia 2000, 99).

4. Uses of images in *Meditations* (II)

Seeking whether it is something other than a thinking thing, following in that the analytical progression that requires going from the notions most immediate to the mind to those less immediate, little by little, the thinking self examines in Meditation III whether there is a God, and whether he is not a deceiver. Descartes then writes what may be one of the most crucial passages of the Meditations, a passage that is, in any case, remarkable enough to require remarking upon:

> Of my thoughts some are, as it were, images of things, and to these alone properly belongs the name idea; as when I think [represent to my mind] a man, a chimera, the sky, an angel or God. Others, again, have certain other forms; as when I will, fear, affirm, or deny, I always, indeed, apprehend something as the object of my thought, but I also embrace in thought something more than the representation of the object; and of this class of thoughts some are called volitions or affections, and others judgments (Descartes 2010, III.5; Descartes 1904, AT, IX, 29).

We know that Descartes makes "idea" a generic concept, referring to all types of representation. If something appears in it, the mind is dealing with an idea. The word "idea" does not refer specifically to an ideal entity of the Platonic type, but to any thought content. In the *Appendix* to his *Replies to the Second Objections*, Descartes adds that the concept of idea implies self-consciousness. With "idea," the subject knows immediately that it is dealing with a thought content (see Descartes 1904, AT, IX, 24). In the framework, sensible and physical images are only types of ideas. All ideas are not images, far from it. However, as we have seen, all ideas are certainly *like* images. This is always surprising. In the *Synopsis*, Descartes warned the reader that he was not going to use any comparisons taken from physical entities, in other words, any image, in order to draw out metaphysical truths. Yet, here he defines one of his most important concepts – that of idea – only by using a comparison, in other words, an image. An idea is, in effect, an idea *like*… All comparisons are images. On top of it all, the image used in the comparison is the image itself! For an idea is *like an image of things*. An idea is certainly not an image, but, in the image of an image, it is like an image of things. It is only an image when we say that an idea is an image; in reality, it is not. We have also seen that such ideas are connected to passions (I want, I fear, etc.) and are also the subjects of judgments (I assert or deny something concerning an idea). Truth and falsehood are strictly the jurisdiction of judgment. Descartes says that even though I may want something absurd or non-existent, it is true that I want it. Passions are never false, properly speaking, and neither are ideas taken in themselves. Even if

they are fantastic, the *cogito*'s ideas are really thought by the *cogito*. In contrast, I can make a mistake by judging incorrectly. If no idea were an image, then judgment would probably be easy and correct most of the time. However, not only are many ideas very clearly physical images (angels, sirens, hippogriffs, etc.), but also all ideas can be confused with such images since they are – whether they are physical or not – just as much *like* (*tanquam*) images, even the idea of God, as we read in the last quote. An idea is like an image of the thing, but the human mind has nothing else: we never deal with things, only with ideas of things, and things have to be understood in an active sense. The being-like-an-image of the idea is not so much a being as a *function*, an act of representing (see Guenancia 2000, 117). An idea has the function of an image but it is not an image:

> Even taking into account the "equivocal" (the word is Descartes') nature of the word "image," which can designate a physical figure impressed upon the brain (a "corporeal fantasy" that the mind uses when it imagines) or the idea's fact of representing something (without considering the genesis of that representation), it remains that an idea is not an image… (Guenancia 1998, 108)

While we cannot say that Descartes uses fantasy in the strong sense of the term to define the idea, the image nonetheless intervenes in two ways to this end. This is not an accident: Descartes fully embraces his definition. It means that, even when it is neither physical nor in relation with a piece of extension, even if its object is only an innate idea, an idea is at least always in relation to itself. It is at least always its own image – *at least metaphorically*, and this is the point – since an image means the idea's self-awareness. Right where Descartes uses the comparison of the image, he suggests that the idea is independent of the external world, and that it does not absolutely need to resemble or copy the external world since the idea is first a self-monstration of the self to the mind – as if the mind imagines itself at the same time as it imagines an object of any kind at all. The idea is certainly like an image *of things*, but it is at the same time always and first *like* an image for itself – which is to say that it is aware of

itself. Only the idea conscious of itself is an object of understanding – which never deals with things. To top it off, the comparison of the idea with the image becomes necessary in order to introduce the inequality of different forms of ideas:

> If ideas are taken in so far only as they are certain modes of consciousness, I do not remark any difference or inequality among them, and all seem, in the same manner, to proceed from myself; but, considering them as images, of which one represents one thing and another a different, it is evident that a great diversity obtains among them (Descartes 2010, III.13; Descartes 1904, AT, IX, 31).

This is becoming captivating. For Descartes, the image always places the object in proportion to the idea that the mind makes of it, and the mind cannot do this without comparing with bodies – which is the source of the parasitic nature of the image in metaphysics. However, this in no way means that all ideas have to be understood with bodies since they are only like images; they are not images. Descartes compares the idea with the image, using the technique of placing the thing in proportion to the image, so that we can understand the nature of the idea. The image of the idea to be understood "like an image" produces an immediate effect on the reader. However, as we will see, once the effect is produced, the image fades away, and all that remains is the metaphysical truth, conceived of strictly, in other words, realized by the understanding, since only the effects of performative utterances of the understanding are real. This kind of metaphysical truth, compared with the image, is then explicitly conceived of as in *disproportion,* and the act of comparing the idea with the image no longer works. In other terms, in order to explain that the finite thinking self is literally incommensurate with the infinite God, in order to say that it is impossible to extend through the image or comparison the familiarity of the known (the self as "I am, I exist) to the unknown (God) because we cannot create an image of God, Descartes begins by making the idea of God familiar! Indeed, like all ideas, the idea of God is like an image, and in this case, like an image of God. However, the familiarity of the image, once created in the reader's mind,

disappears and is replaced by a pure conception of the understanding. How is this sleight of hand performed?

Descartes needs to show that ideas are like images of things in order to validate his coming demonstration of the existence of God. Thanks to this comparison, it does indeed become understandable that all ideas do not have the same capacity to represent things – which Descartes expresses by referring to scholastic conceptualism. He thus calls the "objective reality" of an idea its ability to represent something, to make the being of the thing present to the mind. An idea with great objective reality is an idea in which the being or the thing is very present in it. If an idea has what Descartes calls objective perfection, it does so in so far as what we conceive of as belonging to the object represented exists objectively *in the idea itself*. (Only the perfection of the idea is at stake. The thing, whether or not it exists, is disqualified, since Descartes has no need for the representation to resemble the thing.) The "formal reality" of something means only that the thing indeed exists in the idea that one has of it, no matter what its objective content. All ideas thus have the same formal reality, but not the same objective reality. This clarification makes it possible to understand the first proof of the existence of God, very appropriately christened the "proof by effects." Referring to the scholastic principle of causality, which is "manifest by the natural light alone" (Descartes 1904, AT, IX, 32), he says a little prematurely, Descartes notes that there must be at least as much reality in the cause as in the effect. We cannot have the idea of heat or stone unless it has been caused in us by something containing formally in itself at least as much reality as we conceive of in the heat or stone, in other words, with respect to the objective reality of such ideas. We know how Descartes then examines each of the ideas that appear so as to relate it to its efficient cause, which is most often related to the doubting self itself. In effect, the self has the capacity to create and to break down many different more or less clear and distinct representations, of which the subject is now the cause, since it sees in them no reality exceeding its own. As Descartes (who refuses to abandon the metaphorical regime of

the image and comparisons until the last moment) writes, the purpose of examining the links between ideas is to

> …reach a first idea, the cause of which is, as it were, the archetype in which all the reality [or perfection] that is found objectively [or by representation] in these ideas is contained formally [and in act]. I am thus clearly taught by the natural light that ideas exist in me as pictures or images, which may, in truth, readily fall short of the perfection of the objects from which they are taken, but can never contain anything greater or more perfect. (Descartes 2010, III.15; Descartes 1904, AT, IX, 33)

In ideas, understood *like* images or *like* pictures (once again); there can be nothing in them that is more perfect than their cause, of which the primary is the original (*archetypi* in Latin). The causal origin of ideas-images is itself a kind of first, original image, a pattern or archetype. Now, the metaphysical object found through examination of ideas is God as the origin of the idea of the infinite, and God is not an image. The subject does indeed possess in himself the idea of God clearly and distinctly, and it is itself the most clear and distinct of all ideas, and yet it itself cannot formally be at the origin of such a clear and distinct, yet infinitely incomprehensible, idea. The idea of God – an infinite, eternal, unchangeable, all-powerful substance – is unimaginable, uncomparable. It cannot even be measured by negation since it is not finite. Descartes says, faithful to his conceptual strategy, that if a truly infinite substance had not placed in me, a finite being, the fully positive idea of the infinite, I would not be able to *conceive of it* now. Thus we have the finally demonstrated dependency of the "I am, I exist" on an external cause, sign of its finiteness and equally of the finiteness of all of its representations, so to speak, in parallel with the idea of infinite perfection that, though it accompanies all of the subject's ideas, nonetheless remains infinitely incomprehensible and absolutely incommensurable.

Let us try to understand what has happened. Descartes began by comparing the idea to an image or picture. In doing so, he made all ideas comparable and measurable, since those are properties of being an image. Since ideas are like images, there must be between them differences of degree, just as a physical image teaches us about the great variability of

extended things. Ideas are unequal in their capacity to represent things, and in the end, Descartes invites us to *see this*. An image produces an effect; it immediately generates in the reader's mind a spatial and thus physical representation of ideas competing with respect to their capacity to represent things. Since they are like images, ideas are measurable – some contain a lot of objective reality, others less; some are clear and distinct, other less. This is what we have to extract from the imagination in order to be able to *conceive*, in a mind that is no longer distracted by images, an existing, infinitely incommensurable God. It is as if, suddenly, the idea remembered that it is only *like* an image and nothing more, for an image is limited to "more or less," and stops before the idea of a cause of my ideas that would be absolutely beyond all proportionality, and would be *incomparably* "more" perfect and real than any other. The idea of the infinite cannot be compared with anything because there is nothing that is more or less than it. This God is not an image, otherwise it would be a finite thing; it resembles nothing and cannot even be compared with the finite. Indeed, such comparison would be possible if it were a final cause, ordering finite things below it. However, the first of all ideas, the original idea, is simply the completely other. As Pierre Guenancia puts it so well:

> Reasoning based on the end (the purpose) ceases to count outside of finite (limited) things; it cannot apply to the infinite, which is not *more* than the finite, but truly, essentially, *other* than it. The idea of the infinite is thus radically distinct from any other idea, which it could not be if it were *composed* through an assembly of notions produced by the mind. (Guenancia 1998, 187)

5. Uses of the image in *Meditations* (III)

The idea of infinity is incommensurable and the disproportion between the finite self and God is obvious. Indeed, it acquires metaphysical reality because it is conceived of in the strong sense. However, Descartes' extraordinary skillfulness runs into difficulties. While the subterfuge works when it comes to discovering the greatest metaphysical truth of all, namely the existence of God, there are nonetheless some

limitations. Descartes plays with the image, he exploits it efficiently and tries to control it, but it seems difficult to begin playing the image game without eventually becoming trapped by it. Obviously, the transformation of an idea initially quietly presented as *an image* but suddenly shown, at point x, that it is only *like* an image, is not surprising. Descartes exploits the potential of his own definitions, and does not contradict himself, properly speaking. His strategy is so effective that it goes unnoticed, and it is not for nothing that Descartes was prouder of the proof by effects than of the second proof of God's existence, set out in Meditation V, which simply repeats Saint Anselm's ontological argument. However, readers who were Descartes' contemporaries certainly criticized the circularity of the proof by effects, as we can read in the *Fourth Objections* in particular (see Descartes 1904, AT, IX, 166). Indeed, the proof works only if we are sure we have not made a mistake, if we do not cast doubt on the scholastic principle of causality. We have to be sure we are speaking clearly and distinctly about notions such as "objective reality" and "formal reality" for application of such a principle to be legitimate, and thereby the proof of God's existence also. Unfortunately, there is nothing to prevent us from doubting these arguments, which are presented as valid because they flow from the "natural light," in other words, in the end, common sense, which until then was presumed untrustworthy in principle. God has to enable the *cogito* to extricate itself in a single movement from solipsism and skepticism, but the proof of the existence of the divine does not cast doubt on natural light in this specific passage.

Should we say that Descartes has unfortunately forgotten to doubt? There is a temptation to test a different hypothesis: the image has doubted for him. By making the idea comparable and measurable, thanks to the image, in order to reveal inequalities, by seeking even an idea with an archetypical cause, since that first idea has to be understood in comparison with other ideas, it becomes difficult not to remain a prisoner of the common way of seeing things, which Descartes very rightly calls natural light, at the very place where there is nothing to shed light on or create an image of. Descartes himself is a victim of the "effects of reality"

produced by the image because he forgets for a brief instant to put its powers between parentheses. Why did God take the trouble to put the idea of the infinite in me? Because he produced me "after his own image and resemblance" (Descartes 1904, AT, IX, 41) adds Descartes who, though faithful to a long tradition, nonetheless no more wants to suggest the need to imagine God than the need to imagine the subject since only the thinking thing, the soul, is in the image of its creator, and the soul cannot be imagined. In fact, it is an image to say that the soul is in the image of God. An image's performances are purely fictional, in other words, non-real. Even if the mind really exists as an imagining mind, the reality of that existence cannot be guaranteed by an image. Descartes notes that this resemblance to God is conceived by the very faculty that I use when I conceive of myself reflexively, in other words, by understanding alone. It is confident in the understanding's now guaranteed power that Descartes begins Meditation IV, which begins with a triumphant assertion: "I am thus able now without difficult to abstract my mind from the contemplation of [sensible or] imaginable objects" (Descartes 2010, IV.1; Descartes 1904, AT, IX, 42).

Conclusion

With the last great metaphysical disproportion established in the *Meditations*, namely, the incommensurability of the soul – a substance that is one and indivisible – and the body – a substance that is divisible and changing – the reflexive dimension of the idea, which has already been pointed out, becomes essential.

One cannot have the idea of something without having at the same time the idea of one's own soul as a power to have ideas. Until now, we have looked at the objective correlate of the idea, in other words, the "something," whether it is a body, a triangle or even God. Now, the aim is to highlight the soul's ability to grasp itself as independent of the objects of its representations. As we said above, since it is like an image, an idea reflects itself and – if we may say so – sees itself as an

idea. Obviously, this was not sufficient because, by having resort in this way to the register of the image, we lack the pure reflexivity of the mind. In a letter from July 1641, Descartes writes:

> It is impossible that we could ever think about anything without having at the same time the idea of our soul as a thing able to think about all we think about. It is true that a thing of this nature would not be able to imagine itself, in other words, would not be able to represent itself by a physical image. However, this should not be surprising because our imagination is able to represent only those things that belong to the senses and because our soul has no colour, odor, taste or anything that belongs to the body, so it is impossible to imagine it or form an image of it. Yet it is nonetheless conceivable. On the contrary, since it is by it that we conceive of all things, it alone is also more conceivable than all other things combined (Descartes 1899, AT, III, 394).

What is the most conceivable, namely, the fact that we have a soul gifted with ideas, is – with God probably – what is least imaginable. Meditation VI begins with the same observation: Descartes insists once again on "the difference that subsists between imagination and pure intellection [or conception]" (Descartes 2010, VI.2; Descartes 1904, AT, IX, 57). While the imagination has skillfully distilled its effects of reality in a number of specific places in the analytical deployment of the order of arguments, it has to step aside this time *explicitly*. (Until now, Descartes' warnings never really abandoned a tacit debt to the image.) Descartes continues:

> I remark, besides, that this power of imagination which I possess, in as far as it differs from the power of conceiving, is in no way necessary to my [nature or] essence, that is, to the essence of my mind; for although I did not possess it, I should still remain the same that I now am, from which it seems we may conclude that it depends on something different from the mind. (Descartes 2010, VI.3; Descartes 1904, AT, IX, 58)

This explicit stepping aside of the imagination in the metaphysical processing of the union of the soul and body contrasts with its resurgence when this issue takes a specifically anthropological turn, and concerns, for example, medicine and morals. This is the case in *The Passions of the Soul*. In this final case, the mind alone is insufficient to think

about a phenomenon as complex as the union of the soul and the body, which brings into play all faculties, including the senses and the imagination. If this union is dealt with strictly by the understanding, then the reasoning still has metaphysical value. Indeed, in such a case, the mind reveals the separation more than the union. Some commentators, such as Martial Guéroult and Pierre Guenancia, even suggest that Meditation VI already moves away from metaphysics in the strict sense since it introduces a series of anthropological questions. This seems perfectly justified from the point of view of the manner that Descartes understands himself. However, from the point of view of the Cartesian use of the image, the distinction is not clear. How could it be since Descartes explicitly presents himself as a painter (think only of the *Discourse on the Method*) or as a theatre director (throughout the *Meditations*), and pure conceptions of the understanding and the purity of the idea conscious of itself are strictly impossible without the imagination's effects of reality? Such effects are welcome in building scientific knowledge, but remain outside of metaphysical reality, where they are even pathological – this is what we have called the "Cartesian contract" with respect to the imagination.

In *Meditations on First Philosophy*, the image is everywhere. Its effects, in order to not be "merely" effects from the author's point of view, and not the pure and simple establishment – in other words, the conception – of metaphysical realities, are at the very point when they step back, the creators and revealers of these realities. We even have the impression, when we read Descartes closely, that the moment of conception is finally reduced to the point when the thinking thing becomes reflexively aware of the "effects of reality" generated independently by the image. Descartes is thus consistent: reflexiveness belongs to the understanding alone, but in so far as it *conceives of* the effects of the image, *and by that very deed* makes them (God and the soul) metaphysical objects – neither more nor less. Descartes often struggles against this implicit, formidably efficient strategy, but does he not finally admit this once and for all when he writes, in the *Reply to the Fifth Objections*:

> Admittedly, when imagination or sensation is strongly active (as happens when the brain is in a disturbed state), it's hard for the mind to have leisure for understanding other things. But when the imagination is less intense, we often have thoughts that have nothing to do with it. For example, when we are asleep and are aware that we are dreaming: we need imagination in order to dream, but only the intellect will tell us that that's what we are doing (Descartes 1904, AT, VII, 358-359).

REFERENCES

Beyssade, Jean-Marie. 2001. *L'histoire d'un esprit. Études sur Descartes*. Paris: Seuil.

Birnbaum, Antonia. 2003. *Le vertige d'une pensée. Descartes corps et âme*. Lyon: Éditions Horlieu.

Descartes, René. 1897-1913. *Œuvres complètes de Descartes*. Édition Adam et Tannery. Paris: Léopold Cerf.

Descartes, René. 1954. *Rules for the Direction of the Mind*. Translated by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach for their work *Philosophical Writings: Descartes*. Library of Liberal Arts. [Our English Translations of AT Edition are based (but sometimes modified) on this edition].

Descartes, René. 1989. *Passions of the Soul*. Translated by Stephen Voss. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Descartes, René. 2006. *Meditations, Objections and Replies*. Translated by Roger Ariew and Donald Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Descartes, René. 2010 (1901). *Meditations on First Philosophy*. Classical translation by John Veitch. online: http://en.wikisource.org/wiki/Meditations_on_First_Philosophy/Synopsis

Diderot, Denis. 2000. *Paradoxe sur le comédien*. Paris: Flammarion.

Guenancia, Pierre (1998). *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard.

Guenancia, Pierre. 2000. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.

Guenancia, Pierre. 2010. *Descartes, chemin faisant*. Paris: Les Belles Lettres (Collection "Encre Marine").

Nancy, Jean-Luc. 1979. *Ego sum*. Paris: Flammarion.

Augustin Dumont, Post-Doctoral Researcher of the Belgian National Fund of Scientific Research / Associate Professor at Saint-Louis University – Brussels. Areas of specialization: Modern and Contemporary Philosophy, Classical German Philosophy (Kant and German Idealism), German Romanticism.

Address:
Augustin Dumont
Saint-Louis University – Brussels,
Department of Philosophy
43, Boulevard du Jardin Botanique
1000 Brussels, Belgium
Email: augustin.dumont@fusl.ac.be

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 347-360, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Anthropology in the context that produced it

Terence Rajivan Edward
University of Manchester

Abstract

This paper evaluates a definition of anthropology at home formulated by Marilyn Strathern in her book contribution 'The Limits of Auto-Anthropology'. According to the definition, anthropology at home is anthropology carried out in the social context that produced this discipline. I argue that this is not an adequate definition of anthropology at home.

Keywords: Marilyn Strathern, anthropology at home, auto-anthropology, social context, essential premises, self-knowledge.

Introduction

Some works of anthropology are classified as anthropology at home. One book that is classified in this way describes the different worldviews of some inhabitants of a village in the north of England (Rapport 1993; Rapport 2002, 6). Another book describes views about kinship within an English town, in response to new reproductive technologies (Edwards 2000). Here I have given two examples. By giving a series of examples, perhaps one can convey what it is for a work of anthropology to be a work of anthropology at home. But such examples do not amount to a definition.

In a book contribution entitled 'The Limits of Auto-Anthropology', the influential anthropologist Marilyn Strathern attempts to provide a definition of anthropology at home. Strathern observes that her definition is highly specific. According to her, there could be other definitions of what it is

for anthropology to be at home which, even if they differ significantly from hers, are also legitimate (Strathern 1987, 16). She suggests that the expression 'anthropology at home' can be used with different meanings and other legitimate definitions would capture other meanings. In this paper, I evaluate her definition. First I evaluate it without a clarification of hers. Then I evaluate it with the clarification. I argue that the definition, though a profound effort, is not acceptable when clarified in this way.

On Strathern's definition, without the clarification

Strathern refers to those works of anthropology which count as anthropology at home, when operating with her definition, as auto-anthropology. She offers the following definition of auto-anthropology, which I suspect is the best known definition of anthropology at home from her or anyone else:

> Auto-anthropology, that is anthropology carried out in the social context which produced it, in fact has a limited distribution. (Strathern 1987, 17)

Anthropology at home, on Strathern's definition, is anthropology carried out in the social context which produced it. By 'it', I understand her to be referring to the discipline of anthropology. Anthropology at home is anthropology carried out in the social context which produced the discipline of anthropology. (The discipline in question is, more precisely, social and cultural anthropology.) I will begin evaluation of this definition with a criticism that might come across as a verbal quibble, but needs to be addressed first. Note that in the course of this paper I move between referring to what is being evaluated as Strathern's definition of anthropology at home and as Strathern's definition of auto-anthropology. There are sometimes subtle reasons for preferring one or the other of these descriptions.

The criticism I have in mind concerns the presupposition that a social context can produce things, or at least one thing, namely anthropology. If anthropology at home is defined as anthropology carried out in the social context which produced it, then this is a background commitment, a presupposition. But

can a social context produce things? A person or a group of people might produce things, but can a social context literally produce things? Or is the ascription of productive power to social contexts to be understood non-literally? At present, we have a definition which has a presupposition that we do not know whether to take literally or not. Furthermore, if it is to be taken literally, we are left wondering whether it makes sense to represent a social context as a producer of things, for example anthropology. We usually conceive of contexts as things which other things are within – the research was undertaken in such and such a context, the crime occurred in such and such a context, etc. – but can we also understand a context to be a maker of things? A criticism of Strathern's definition is that it contains a presupposition that raises certain puzzles, puzzles which Strathern does not attend to.

Although this is true, it does not take much effort to provide a response on her behalf. The response is that what Strathern means by the social context which produced anthropology is the social context in which this discipline originated. Understood in this way, she is not vulnerable to the metaphysical concern articulated above, about whether a context can literally produce something, for this understanding can be stated without representing contexts as producers. But there is another criticism that we must consider.

The criticism comes from trying to specify which social context produced anthropology, that is to say, in which social context this discipline originated. Suppose that the discipline originated within nineteenth century and early twentieth century Western culture, which sounds like a reasonable rough specification. By the time that *Argonauts of the Western Pacific* was published (Malinowski 1922), anthropology indisputably exists. But if this specification or anything close to it is correct, then the social context which produced anthropology has long been inaccessible for the purpose of anthropological fieldwork, given that backwards time travel is not an option. When Strathern offers her definition of anthropology at home, she is seeking a definition which does not have the consequence that there cannot be any anthropology at home after the early twentieth century. Furthermore, it counts against the definition

if it does have this consequence. A second criticism of her definition is that it looks to have this consequence.

This criticism, it might well be protested, is also uncharitable. It is based on detaching the definition from where it appears in the text, and ignoring that Strathern provides a clarification of what counts as the social context in which anthropology was produced. Let us consider the clarification then:

> What one must know is whether or not investigator/investigated are equally at home, as it were, with the kinds of premises about social life which inform anthropological inquiry. One suspects that while Travellers and Malay villagers are not so at home, in their talk about 'community', 'socialization', or 'class', for example, Elmdoners are. Auto-anthropology, that is anthropology carried out in the social context which produced it, in fact has a limited distribution. (Strathern 1987, 16-17)

From this quotation, we can extract a clarification of the social context which produced anthropology. An anthropologist has carried out anthropology in the social context which produced it if, and only if, the following convergence obtains: their representation of the people studied and representations offered by the people themselves involve a common set of premises about social life, premises which are essential to anthropology. In light of this clarification, Strathern cannot be charged with offering a definition that does not allow for anthropology at home, after the early twentieth century. However, it was worth examining the criticism because Strathern's definition has been quoted without the clarification, in the belief that it is a tautology and therefore beyond contestation (Overing and Rapport 2000, 18). The definition needs the clarification alongside it, otherwise it is potentially baffling.

On Strathern's definition, with the clarification

Strathern's definition of anthropology at home can be understood as involving a commitment to four propositions:
(a) There are premises about social life which are essential to anthropology. Any anthropological account of a society or social group relies on those premises.

(b) An anthropologist is carrying out anthropology in the social context that produced the discipline of anthropology if, and only if, the people they are studying represent the world in a way which also involves those premises.
(c) A work of anthropology is a work of anthropology at home if, and only if, the work is based on research carried out in the social context that produced the discipline of anthropology.
(d) The reason for grouping together works of anthropology with this quality is that they provide anthropologists with 'self-knowledge', specifically knowledge of the essential premises of anthropology.

I will make three objections to this definition of anthropology at home. They are independent of the criticisms introduced in the previous section, which will be left aside. In the course of making these objections, especially the second and third objections, further evidence will be provided for attributing this definition to Strathern.

Before coming to the objections, it is worth noting that there is a good question regarding her definition which I do not address. Intuitively, some premises an anthropologist might rely on are not themselves premises about social life, even if they have implications for it, for instance the premise that each human being occupies physical space. This observation gives rise to a question: why does Strathern demarcate the social context that produced anthropology by referring specifically to anthropology's essential premises about social life, rather than all essential premises of anthropology? I suspect there is some answer to this question which can be extracted from her system of thought, but am unsure what the answer is. If I write simply of 'essential premises of anthropology', unless indicated, I actually mean those essential premises which are about social life.

Objection 1. Strathern's clarification of when an anthropologist is doing fieldwork in the social context that produced social anthropology, captured by proposition (b), is not a good one. For it may be that a group relies on premises about social life that anthropologists also rely on, premises that are moreover essential to anthropology, but the group arrived at these premises independently of however they entered

anthropology. The convergence of premises may not be because there is some common cultural tradition which the group has at some point drawn from and anthropology originally drew from as well. Perhaps an independent convergence is unlikely, given some essential premises of anthropology, but I do not see why it is impossible. (See the next objection for some examples of essential premises.) It is surely mistaken to think of the social context that produced anthropology as defined merely by shared premises. To make this point especially vivid: such thinking would allow for an anthropologist among a newly discovered tribe to count as doing anthropology in the context that produced this discipline, should there be a convergence of premises.

Strathern's clarification of the social context that produced anthropology appears to be based on a false or highly dubious assumption:

> *(The common tradition assumption)* The set of premises about social life essential to anthropology could never be arrived at independently of the broad cultural tradition which anthropology is part of.

Sometimes Strathern emphasizes shared concepts, rather than shared premises, but that only means she is relying on a comparably dubious assumption which refers to concepts instead:

> Yet I do not mean [by auto-anthropology] rendering back information in the form in which it was given: rather, where the anthropological processing of 'knowledge' draws on concepts which also belong to the society and culture under study. (Strathern 1987, 18)

Here, Stathern overlooks the possibility of a society or culture which has the same concepts that anthropologists must use in their analyses of social life, yet arrived at these concepts independently of however they entered into anthropology. For she implies that a convergence of concepts is enough to be doing anthropology in the social context that produced it, when the possibility of independent convergence makes this implication false.

It may seem that there is a simple way of amending Strathern's clarification of the social context which produced anthropology to cope with the objection I have raised: just say that an anthropologist is only in this context if the convergence

of premises between studier and studied is because of a shared tradition from which these premises have been inherited. But there is a major obstacle to adopting this solution, owing to proposition (d). The reason Strathern gives for grouping together the works that count as anthropology at home, by her definition, is because they provide anthropologists with an explicit formulation of certain essential premises of anthropology and thereby provide anthropologists with self-knowledge (Strathern 1987, 27). If this is the reason, it makes no difference whether the premises are there because of a common tradition or because of independent convergence. Either way, the promise of an explicit formulation of essential premises of anthropology is the same, so the rationale remains for grouping works that deal with one or the other of these possibilities together. The reason Strathern gives for grouping together the works that she counts as anthropology at home does not allow us to draw a line that places outside this category cases of independent convergence.

Objection 2. In order to realize a second objection to her definition, we need to consider in more detail the grounds for saying that Strathern makes sense of anthropology at home in terms of the essential premises of anthropology being shared. Strathern can be understood as having three aims when she introduces her definition of anthropology at home. Two of these aims are almost explicit in the following passage:

> Home can recede infinitely: would a Traveller studying the Travellers be at home? Or would it have to be a Traveller from this region as opposed to that Region? The answer I propose is highly specific, and does not preclude other ways in which one might be 'at home'. But it does point to an aspect of anthropological practice that cannot be ignored. I consider one way, then, of rescuing the concept of home from impossible measurements of degrees of familiarity. The continuum obscures a conceptual break. (Strathern 1987, 16)

One of Strathern's aims is to specify what it is to be at home so that to say that an anthropologist is at home is to draw attention to something important for anthropologists, to 'point to an aspect of anthropological practice that cannot be ignored.' Another aim is to introduce a definition of what it is to be at home in which there is a fundamental divide between being at home and not being at home, rather than there being degrees to

which an anthropologist is at home. Thinking in terms of a continuum is set aside by her in favour of thinking in terms of 'a conceptual break'. These two aims are almost explicit.

A third aim is to specify what it is to be at home so that this quality is not relative to any feature that potentially varies between individual anthropologists, aside from the object of study, such as relative to an anthropologist's cultural background. In other words, it cannot be that anthropologist A is at home when studying a certain group while anthropologist B, studying the very same group at the same time, is not at home. This aim is suggested when Strathern writes that 'a conceptual reflexivity exists outside the sensitivities of individual practitioners' (Strathern 1987, 18).

The second and third aims can only be achieved if the premises about social life that Strathern appeals to in her definition of anthropology at home are essential premises of anthropology. To realize this, consider an anthropologist who is reliant on some premises about social life which are not essential to anthropological accounts in general, as well as some that are. For example, consider a Marxist anthropologist who relies on the premise that there is a grand narrative to human history. If Strathern is referring to non-essential premises as well, then such an anthropologist could be at home to a degree if this non-essential premise is also relied on by those studied and to a greater degree if more non-essential premises are relied on by them. Another anthropologist studying the same group, however, might not be at home to the same degree because none of their non-essential premises about social life are relied on by those studied. Strathern has to focus on essential premises to achieve the second and third aims of her definition: to understand being at home in a way that avoid degrees of being at home in favour of a fundamental divide and to prevent the quality of being at home from being relative to features that vary between anthropologists. Her focus certainly is on such premises, writing, 'It is anthropologists themselves who constitute a universal class, they who share precepts and concerns and who as writers manage data in specific ways.' (Strathern 1987, 31)

It seems though that degrees of being at home can arise with essential premises as well. Suppose that there are twenty-one premises about social life that are essential to anthropology. What though if a group relies on some of these premises, but not all of them, sixteen premises say? Working with Strathern's understanding of at home, it is reasonable to say that any anthropologists who study this group are at home to an extent, but not completely at home. But then there would still be degrees of being at home, contrary to the second aim, though at least every anthropologist there would be at home to the same extent, in accordance with the third aim. At no point does Strathern consider that degrees of being at home might enter into her analysis by this route. If Strathern is to achieve all three aims, she needs to say that the premises about social life that she is referring to are essential premises of anthropology, but also to say something else:

> (*Essential premise holism*) The premises about social life that are essential to anthropology come together in the following sense: one cannot represent the world in a way that involves a commitment to one of these premises without also representing the world in a way that involves a commitment to all of the others.

This thesis would rule out the kind of situation conceived above, where a group rely on only some premises about social life that are essential to anthropology. Strathern never articulates the thesis, but I do not see how her definition of anthropology at home can fulfil her aims without it, or at least fulfil them without arbitrary stipulation. My second objection is to this thesis.

In order to object to it, consider two premises about social life that look to be essential premises of anthropology, as an academic discipline:

(E1) Some sets of individuals are not just random sets of individuals, because they consist of individual members who are socially connected to one another.

(E2) Social interactions in dreams do not count as actual social interactions.

Regarding the first premise, it does not seem that an anthropologist can say that they are studying just random individuals. They must represent most of the individuals they

write about as part of a group or community or organization or as contributors to a common cultural environment, or else in some other way that appeals to 'social connections' to set them apart from being just random individuals (Strathern 1987, 26). Thus anthropology involves the first premise. Regarding the second premise, an academic anthropologist cannot justify something they say about the people studied because of interactions that occur in their dreams. When writing anthropology, they are under an obligation to discount interactions in dreams as actual social interactions. A conception of dreams which undermines this obligation is not something that one has the option of working with in an academic context. But (E1) and (E2) can come apart. A group studied by an anthropologist can consistently accept one of these premises yet reject the other. My second objection then is that Strathern needs to appeal to the holistic thesis above in order to realize her aims, in particular the aim of avoiding degrees of being at home, yet this form of holism is false.

Objection 3. The third objection I shall make focuses on Strathern's reason for grouping together the works that count as anthropology at home according to her definition. It is possible to define a category of anthropology which a person can apply to classify actual anthropological works but leaves us wondering what the reason is for grouping together those works that fall into the category. Take, for example, the following definition of what I shall term Franco-Melanesian anthropology: an anthropological work belongs in this category if it focuses exclusively on France or if it focuses exclusively on Melanesia or if it focuses on both France and Melanesia but nowhere else. Though we can apply this category to classify anthropological works – some are clearly instances of Franco-Melanesian anthropology; others are clearly not; I am not sure whether there are any borderline cases – we wonder what the reason is for grouping together the works that fall into this category. Similarly, though with less initial bafflement, one might inquire into the reason for grouping together the works that Strathern groups together as auto-anthropology.

According to Strathern, the significance of the category of anthropology she specifies is that works within it provide

anthropologists with 'self-knowledge', by which she means knowledge of the nature of their discipline:

> We can now add a second characterization for auto-anthropology… The second characterization comes from an insider's view, from the folk model that anthropology contributes to self-knowledge. And this is self-knowledge both for those under study (as author he/she presents a new version for them), and for the anthropologist as scholar (as writer he/she uncovers the premises of scholarship). (Strathern 1987, 27)

On the basis of this statement, I have attributed proposition (d) to her: that the reason for grouping together the works Strathern counts as auto-anthropology under a single heading is that they that they provide anthropologists with self-knowledge, specifically knowledge of the premises about social life that are essential to anthropology. This attribution, apart from fitting with the statement quoted, also fits with the label 'auto-anthropology', 'auto' meaning self. In the quotation, Strathern refers to self-knowledge not just for anthropologists but also for those under study. However, elsewhere she sounds sceptical of or uninterested in the prospects for furthering the self-knowledge of those studied (Strathern 1987, 26), hence I have attributed to her a definition of anthropology at home which focuses on self-knowledge for anthropologists.

The term 'self-knowledge' here sounds as if it refers to something psychological. To acquire self-knowledge, according to a familiar conception, is to acquire knowledge of one's beliefs, emotions, or character traits. But Strathern does not mean anything psychological, which is why I have put scare quotes around the term when articulating proposition (d). What she means is coming to know which premises anthropological accounts must involve a commitment to or else they would not be anthropological accounts at all. The commitment is a logical relationship or something close to it. Whether the premises are also somehow present in anthropologists' minds is something which her methodology requires neutrality on (Strathern 1992, xvii; 1999, xii).

My third objection is a simple one. There is no reason to think that works of anthropology at home can provide the self-knowledge which Strathern depicts them as providing. To realize this, consider again the two premises introduced when

making the previous objection, labelled (E1) and (E2). Let us imagine that a work of anthropology at home identifies both premises as relied upon by those studied, which it might well do when describing aspects of their worldview. Nevertheless, this does not put us in a position to know that these premises are essential premises of anthropology. In order to put us in this position, the work needs to say that these are essential premises and to provide some argument for why anthropology cannot be pursued without these premises. More precisely, some argument must be provided to achieve the kind of knowledge sought after by academic work.

Anthropology at home may be useful for uncovering premises that are plausible candidates for being essential premises of anthropology, but it is not the business of anthropology anywhere to provide arguments that establish essentiality. Consequently, there is no reason to suppose that what Strathern counts as anthropology at home will include such arguments. I wonder whether she overlooked this point because she assumed the following thesis, which if true would remove the need for argument:

> (*The self-evidence thesis)* If a premise about social life is essential to anthropology, this will be self-evident when the premise is stated.

Contrary to this thesis, (E1) and (E2) appear to be examples of essential premises because of certain arguments. Perhaps the arguments required can easily be supplied by some readers, but if no arguments whatsoever can be provided, there would be no grounds for regarding these premises as essential. We should not dismiss the impression that they are essential premises just because it is not self-evident that they are essential, i.e. just because some argument is needed to establish essentiality. Since the self-evidence thesis licences this dismissal, it should be rejected.

The project of identifying the premises about social life that are essential to anthropology looks to be a philosophical project (D'Oro 2011, 633-635), not an anthropological one: part of a broader project in the philosophy of anthropology which aims to identify the essential premises of anthropology, whether about social life or not. To my knowledge, there are no philosophical works that pursue this project, but there is a

philosophical work that pursues a comparable one: that seeks to identify the presuppositions of critical history (Bradley 1874). Of course, it is nothing new for an empirical researcher to propose that the goal aimed at by a particular philosophical project can be achieved by empirical inquiry. But Strathern does not show consciousness of this project as philosophical nor does she explain how empirical anthropological research could achieve the goal of this project. It is mysterious how it could. Works of anthropology, including works of anthropology away, may be very useful for such a project. They may be useful not only for drawing attention to plausible candidates for being essential premises, but also for familiarizing those who pursue the project with some or all of the ways of anthropology. However, usefulness in these respects is not enough to enable anthropology to achieve the knowledge that the project aims for. Consequently, I do not think that some works of anthropology should be grouped together in the belief that they provide such knowledge.

REFERENCES

Bradley, Francis Herbert. 1874. *The Presuppositions of Critical History*. Oxford: Oxford University Press.

D'Oro, Giuseppina. 2011. "The Myth of Collingwood's Historicism." *Inquiry* 53: 627-641.

Edwards, Jeanette. 2000. *Born and Bred: Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*. Oxford: Oxford University Press.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea.* London: Routledge and Kegan Paul.

Overing, Joanna and Nigel Rapport. 2000. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge.

Rapport, Nigel. 1993. *Diverse World-Views in an English Village*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rapport, Nigel. 2002. "'Best of British!': An Introduction to the Anthropology of Britain." In *British Subjects: An Anthropology of Britain*, edited by Nigel Rapport, 3-23. Oxford: Berg.

Strathern, Marilyn. 1987. "The limits of auto-anthropology." In *Anthropology at home*, edited by Anthony Jackson, 59-67. London: Tavistock.

Strathern, Marilyn. 1992. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn. 1999. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Althone.

Terence Rajivan Edward teaches Ethics and Political Philosophy at The University of Manchester. He has a PhD on the idea of a conceptual scheme and currently pursues research in the follow ing areas: the possibility of alternative conceptual schemes, modularity and theory-laden experience, and the distinction between science and pseudo-science. Publications: The Dualism of Conceptual Scheme and Undifferentiated Reality (2012); Theory-Laden Experience and Illusions (2011); Are there Uncontroversial Error Theories? (2011).

Address:
Terence Rajivan Edward
Philosophy, Arthur Lewis Building
The University of Manchester,
Manchester. M13 9PL. Great Britain
E-mail: t.r.edward@manchester.ac.uk

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 361-377, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Poétique de l'image. Structure diaphane et phénoménologie de l'inapparent

Dorin Ştefănescu
Université Petru Maior de Târgu-Mureş

Abstract

Poetics of the image. Diaphanous structure and phenomenology of the unapparent

The study focuses on a dimension concerning the status of the image as a *diaphanous structure*. It involves both a hermeneutical and a phenomenological approach which aims to set the guidelines to a *poetics of the image* by inquiring the function of the image in the foundation of the original significance. Does it open a horizon of the presence in the occurrence of an infra-textual phenomenon? In other words: that what pre-signifies, as absolute origin, does it give itself for comprehension in "the flesh" of an image, in a speaking configuration? How could we intercept, beyond the poetical body, but through its signifying language, the *unimaginable* image of the poetal flesh, in the uncertain place where something appears in the perspective opened by a new point of view? In this case, the white comprehension implies *an apophatic experience* or *a phenomenology of the unapparent*. It should retrieve the way between what affirms and what covers, the body of an intermediate image between what is proposed for the speaking and the apparition of the significance itself: an oblique itinerary which intercepts the eternal (re-)initiation of the poetal saying.

Keywords: poetics, image, diaphanous structure, phenomenology, unapparent.

L'étude qui suit vise à tracer les lignes directrices d'une *poétique de l'image*, en interrogeant le statut de l'image poétique concernant sa fonction dans la constitution du signifiable originel. Ouvre-t-elle un horizon de la présence dans le manifeste d'un phénomène infra-textuel ? Autrement dit : ce

qui pré-signifie originellement se donne-t-il à la compréhension dans la « chair » d'une image, dans une configuration parlante ? Comment peut-on surprendre, par delà le corps poétique, mais à travers son langage signifiant, la face *inimaginable* de la chair poétale, dans le lieu incertain – hésitant entre *realia* et *fictia* – où quelque chose apparaît dans la perspective ouverte par un nouveau point de vue ?[1]

Ici, plus qu'ailleurs, la philosophie et la poésie ne s'accomplissent pas l'une sans l'autre, mais l'une l'autre, en retrouvant leur racine commune dans un dire originel. « Car l'art et la philosophie *ensemble* sont justement, non pas fabrications arbitraires dans l'univers du 'spirituel' (de la 'culture'), mais contact avec l'Être justement en tant que créations » (Merleau-Ponty 1964, 251). Un dialogue entre la pensée et la création poétique n'est pas seulement possible mais nécessaire puisque « le propre de tous les deux est une relation privilégiée, même si différente, avec la langue » (Heidegger 1995, 310). Cependant, la carence du concept consiste dans le fait qu'il reste toujours en deçà de ce qu'il conceptualise. Par contre, la parole poétique, dans la résonance de la pensée vide, fait place à la célébration, à l'adhésion : « Ici ma pensée se fond avec les choses, passe par ce qu'elles signifient absolument » (Munier 1961, 3). Mais au-delà d'une fusion ou d'une absorption, il serait plus juste de parler d'une *orientation* de l'appel du signifiable, d'une interpellation qui est l'essence même de l'exigence de l'écriture et aussi de la réponse destinée à la lecture. Orientation qui déplace le centre de gravité, de la circularité de la relation entre question et réponse, dans la voie même, de réciproque effleurement, qui lie l'appel à la réponse. La compréhension se trouve sous le signe de l'appel ; elle est appelée, convoquée par ce qui apparaît et commence à signifier comme jamais auparavant. C'est ce que Munier appelle « la dimension d'inconnu », celle d'une « apparition oubliée » (Munier 1998, 35), le visage invisible des choses, le lieu prescriptible du dire où s'inscrira la parole du poème. Le sujet de la compréhension perd presque sa subjectivité, n'étant plus le sujet d'un sens et ni même celui d'un langage. Celui qui comprend écoute, reste à l'écoute, est le témoin muet de la survenance du signifiable. « Le lieu où le langage s'échappe à

lui-même et nous échappe, c'est aussi le lieu où le langage vient à lui même, c'est le lieu où le langage est *dire* (…). C'est chaque fois comme puissance qui *découvre*, qui manifeste, qui porte au jour, que le langage opère et devient lui-même ; alors il se *tait* devant ce qu'il *dit* » (Ricœur 1969, 68). Situation où « il n'y a de sujet (…) que résonnant, répondant à une lancée, à un appel, à une convocation de sens » (Nancy 2002, 58). Par conséquent une compréhension qui ne donne pas de sens, mais le reçoit chez soi. Sans doute le reçoit-elle sans concept, mais aussi *sans image* ? L'image – simple répétition ou reproduction de ce qui est – donne à voir le monde sous le visage du même ; elle ne fait que dire l'être à travers ses manifestations. Dans cette acception, l'image nous offre le visage « objectif » d'une présence impersonnelle, indifférente, la fascination d'un discours aliénant.[2] Or la compréhension *est* dans les choses – là où elles commencent à (se) signifier – et non pas dans l'image proposée par une représentation des choses. « Il faudrait revenir à cette idée de la proximité par distance, de l'intuition comme auscultation ou palpitation en épaisseur » (Merleau-Ponty 1964, 170). La compréhension se trouve *dans* les choses, sans confisquer leur signifiable, dans une paradoxale distance de l'écoute, lieu indéterminé de la vacuité de la pensée, de l'image, de la représentation. Aussi le signifiable est-il un non-manifestant réel, sans horizon de présence : célébration pure, originelle, dépourvue de l'apport d'une expérience, d'un « vécu » où elle s'exposerait.

Ne serait-ce justement l'exigence de l'interrogation philosophique originelle, d'un dire d'avant le dit ? Car « le dire n'a pas lieu dans son résultat, au seul niveau de ce qui est dit. Il se produit ailleurs. Cet ailleurs qui fonde la parole, autant la déborde » (Munier 1998, 28), n'étant – dans sa texture incarnée poétalement – que le témoignage d'un simple élan du pur dire, une « épiphanie du manque ». La compréhension blanche (de l'intuition eidétique) suppose donc *une pratique apophatique* ou *une phénoménologie de l'inapparent* : « une phénoménologie de l'inapparent et, par suite, une description encore extérieure » qui ne consiste pas dans un retour « aux choses mêmes », mais « à leurs 'négatifs' liminaires. Une phénoménologie de la limite (ou de la frontière) en tant que vide – *kenos* –, supposant donc

la 'kénose' propre à toute réduction » (Ciomoş 2008, 47). Elle devrait retrouver le chemin entre ce qui s'affirme et ce qui masque, la chair d'une image intermédiaire – de passage – entre ce qui se propose au dire et l'apparition du signifiable lui-même : un parcours oblique qui surprend l'éternel (re)commencement du dire poétal. Or le commencement est un transcendent, un au-delà de la compréhension purement interprétative. C'est pourquoi, tout acte de compréhension intuitive refait la distance d'un recommencement toujours nouveau, distance fondatrice où « les choses (…) sont dites, non poétiquement, *à partir* du commencement qui les irradie dans la parole du poème, mais *en* lui » (Munier 1979, 13), dans le surgissement vierge, instantané, continuel de leur pré-venue originelle au temps du dire. Aucune pensée ne saurait thématiser ce commencement signifiable qui « fait » signe à travers le tissu des mots. Car « la pensée scrute », tandis que la poésie dévoile cette venue dans ce qu'elle nomme, ouvre la distance traversée par ce qui advient et se montre avant d'être nommé et d'*être* comme tel. Elle appelle les choses au nom de leur nouvelle apparition, dans la pré-manifestation de leur présence évoquée, indicible, qui ne fait pas encore *figure* d'être avec nom et adresse, mais est à peine appelée à être. « En quoi la poésie serait (…), comme la pensée est attention à l'être, une oblique approche du temps » (Munier 1979, 20). « Approche refusée comme telle à la pensée dans le registre qui est sien. Serait-ce ici le point crucial de partage entre poésie et pensée ? – À moins que le *commencement* que la poésie signale ne désigne un champ nouveau pour une pensée libre de l"être', déprise au moins d'un certain regard, par essence immobile » (Munier 1979, 20). La compréhension blanche se laisse imprégner par le présent immémorial du commencement, tâche qui recommence avec chaque poème, intransitivement, faute d'objet sur lequel fixer son regard. « Ici se noue le paradoxe de la poésie, dans sa différence de la pensée. Elle ne nomme pas l'inconnaissable : elle lui donne *lieu* dans le poème » (Munier 1979, 22). L'apophatisme de cette démarche souligne justement *le lieu* de l'inapparent, la figure (imprésentable et non représentative) du signifiable, c'est-à-dire *l'image* d'une trace. « Le lieu d'une rencontre *possible* [c'est nous qui soulignons, D.

Ş.] entre l'acte premier (*voir*) et le sens donné à l'être par le pouvoir du logos (l'acte de *signifier*) » (Vasiliu 2008, 28). Et le milieu propre à l'apparition de l'image est une distance qui ne sépare mais unifie, lie les choses entre elles dans le contenu ouvert du poème. Lieu privilégié du *diaphane* situé au double carrefour de la vue et du visible, de l'apparition et de la constitution de l'image.[3]

La phénoménologie de l'inapparent a une vocation « archéologique » ; elle recherche des phénomènes originels qui ne se montrent pas, sont « pas-encore-visibles ». Cette phénoménologie fait signe vers ce qui, étant présent, reste invisible, inconnu. Elle montre quelque chose qui ne se montre pas à notre perception ordinaire. Quelque chose qui, pour être reçu, nécessite une reconnaissance : « Car l'*'inapparent' apparaît* ici ne devoir être que le mode extrême du *'phénomène'* par excellence : à savoir cela même '*qui dans son inapparaître rend possible à ce qui apparaît d'y paraître* », « le 'fait' extrême et singulier, et de prime abord 'inapparaissant' » (Guest 2002, 112, 125). Il s'agit en essence d'une phénoménologie de l'invisible pour laquelle le phénomène ne se donne pas dans le spectacle de l'extériorité, dans le fait d'apparaître du monde visible. Mode extrême du phénomène, l'inapparent est le *fond de possibilité* de l'apparaître, ce qui reste en latence, en se montrant en lui-même, dans sa non-manifestation qui rend possible à ce qui apparaît d'y paraître. Ce serait plutôt une « aphanologie » (Courtine 1990, 278, 396), c'est-à-dire une phénoménologie par delà tout phénomène visible, qui a en tant qu'objet les figures de l'absence, les images invisibles, insaisissables par la perception sensible. Dans le *Séminaire de Zähringen* (1973), le dernier Heidegger, posant le thème d'une possible phénoménologie de l'inapparent, interroge le fondement même de la perception sensible : « Mais quel est le fondement de la perception sensible ? Sur quoi l'objet est-il fondé en tant qu'il est sensible ? Le fondement du sensible est ce que Husserl nomme la *Hylè*, c'est-à-dire ce qui affecte sensiblement, bref les données sensorielles (le bleu, le noir, l'extension spatiale, etc.). Qu'est-ce qui est perçu sensiblement ? Ce sont les données sensorielles elles-mêmes. Or, *avec* ces données sensorielles a lieu, dans la perception, l'apparition d'un

objet. L'objectivité de l'objet ne peut pas être perçue sensiblement. En résumé, le fait que l'objet soit objet ne ressortit pas d'une intuition sensible » (Heidegger 1996, 462-463). Il est *ek-statique*, « l'immanence est brisée de part en part » (Heidegger 1996, 471), elle devient un rapport invisible avec le réel.

Heidegger explique ce processus de la façon suivante : « Je vois un papier blanc. Mais il y a voir et voir ; deux visions : la vision sensible et la vision catégoriale. (…) Répétons encore : quand je vois un livre, je vois bien une chose substantielle, sans pour autant voir la substantialité comme je vois le livre. Or c'est pourtant la substantialité qui, dans son inapparence, permet à ce qui apparaît d'apparaître. En ce sens on peut même dire qu'elle est plus apparente que l'apparent lui-même » (Heidegger 1996, 462). La vue in-sensible retourne sur sa propre intention, presqu'en s'en dédiant, une vue non-intentionnelle, « aphanologique », qui efface le sensible et ignore le représenté, car maintenant son « objet » est un non-représentable. En ce *positum* de toute perception, le possible imperceptible rend possible la perception même, et tout ce qui apparaît est couvert dans la profondeur du caché, inapparent à la perception sensible, invisible puisqu'il ne donne encore rien à voir, tel « l'être sans abri retourné dans l'entier de l'étant » (Heidegger 1996, 368). Il s'ouvre pourtant à l'intuition eidétique dans les formes diaphanes du passage et de la transparence, dans les images de l'absence et de la lumière à travers laquelle on voit. Ce qui n'apparaît pas à la perception rend perceptible, ne se donne pas à voir mais rend la vue possible, étant lui-même le possible de la vue. Aspect qui pose un rapport invisible, inapparent, avec l'être du réel, déréalisé, dé-créé, fluidisé jusqu'à la forme pure de l'étantité, là où l'inapparence est trans-apparence. L'inapparent n'a pas de relation avec l'être et la présence, mais avec l'absence ou même avec le rien révélé apophatiquement et dont l'épiphanie a lieu dans la chair poétale de l'image. C'est pourquoi, « l'absence, dans la perspective d'une 'phénoménologie de l'inapparent', n'est pas une figure : elle est un fond, un support et un enveloppement, même si elle se réalise, se recompose ou s'analyse en autant de figures dont s'empare notre capacité analytique. Les 'figures de l'absence' obéissent au mouvement d'une absence sans figure »

(Martinez 2010, 70).[4] Autant d'inapparence que d'absence d'être, mais aussi de donation du possible.

Par conséquent, l'image poétale ne s'offre pas à première vue, elle ne s'impose pas en tant que présence évidente à la surface du texte, n'entre pas dans l'horizon de visibilité de l'être textuel. Son inapparence est un fond clair-obscur, l'intermède translucide du surgissement du signifiable originel. Ce qui est de prime abord et apparaît dans le texte d'un poème, c'est l'image déjà constituée, entrelacée dans le réseau des significations en tant qu'élément d'un monde imaginaire. C'est l'image poétique textuelle en tant qu'objet de la thématisation interprétative, même si on comprend ce travail exégétique comme *inter-pretatio*, à savoir prestation intermédiaire, glissement parmi les lignes d'un texte (voir Gadamer 1995, 173). Par contre, l'image poétale, figure de l'absence, n'est interprétable qu'au moment où elle n'est déjà plus, ou – autrement dit – « figure » dans le sous-texte ou plutôt dans le *pré*texte où elle survient et signifie avant d'*être*. Le fait qu'elle est l'inapparent (*unscheinbar*) la montre en tant qu'une phénoménalité par excellence qui, puisqu'elle n'est pas immédiate, ne peut être réduite à une intention eidétique. C'est la raison pour laquelle « 'le phénoménologue de l'inapparent' n'est plus un spectateur idéal de la vérité du monde de ses essences : il apprend à habiter le monde à l'aune du retrait des choses » (Janicaud 1998, 100, 109; Janicaud 1997, 159). *Unscheinbar* doit être compris dans le sens de *unbemerklich* (non-évident, non-remarqué)[5], et pourtant *Ereignis*, événement de la révélation du propre, ce qu'on a sous les yeux : *Unscheinbarste des Unscheinbaren*. « Sur quoi repose le non apparaître de la chose comme chose ? L'homme ne peut négliger que ce qui lui a été assigné. L'homme, de quelque manière que ce soit, ne peut se représenter que des choses qui se sont d'abord d'elles-mêmes éclairées et qui se soient montrées à lui dans la lumière qu'elles ont ainsi apportée » (Heidegger 1958, 201-202, 218). C'est seulement ce qui survient du monde sans apparaître qui devient une chose, « sans apparaître » désignant ce qui, puisqu'il est simple, n'attire pas l'attention et pourtant n'est pas une simple illusion.

L'image inapparente est une telle « chose » qui survient dans le monde d'un poème sans apparaître, même sans signaler sa présence, qui montre cependant le lieu où surgit le signifiable. Si on peut parler dans ce cas d'une *structure diaphane*, c'est justement en vertu de la transparence de l'image à travers laquelle éclate une lumière qui ne peut pas être vue, mais qui brille de telle manière qu'elle rend visible ce qui à peine maintenant peut transparaître. C'est, dans le contexte similaire du complexe architectural (la paroi illuminée, sur un fond de lumière), la manifestation transparente du compartiment gothique, selon la description de Hans Jantzen : « Le rapport de la paroi, comme masse corporelle et plastique, aux éléments d'espace qui sont derrière elle parle comme rapport entre masse corporelle et fond. Cela veut dire : la paroi comme délimitation du corps de la nef dans son ensemble n'est pas concevable sans ce fond d'espace, et c'est de lui qu'elle reçoit son pouvoir de produire un effet, le fond d'espace lui-même comme zone optique qui est, pour ainsi dire, à l'arrière de la cloison. Dans l'expression 'être à l'arrière de', ce qui s'exprime, c'est la relation de la paroi matérielle au fond d'espace. Ce que veut dire, ainsi, le concept de structure diaphane, c'est que divers éléments d'espace qui se situent derrière la paroi murale (entendue comme délimitation de la nef) interviennent fonctionnellement comme pure manifestation optique dans la création stylistique que devient le cloisonnement de la nef. C'est seulement en direction de cette possibilité qu'il y a lieu d'utiliser les ouvertures » (dans Beaufret 1998, 20-21)[6]. L'image poétale ou inapparente joue le rôle du fond d'espace qui éclaire – met en lumière – la matière de l'image poétique proprement dite, et cet espace relationnel n'est pas l'illusion créée par un trompe-l'œil, mais le milieu réel de la perspective ouverte par le possible même de l'illumination, entre-espace de la manifestation, distance qui relie et brille. C'est plus que la structure de palimpseste, où l'image recouverte passe à travers les interstices de l'image superposée ; dans la structure diaphane l'image du fond d'espace reste inapparente, pendant que l'image poétique de surface est portée dans la zone optique d'une autre visibilité, mise en abîme et illuminée de l'intérieur. Ce n'est pas elle « l'objet » de l'intuition, mais la distance créée

par l'intervalle de cette entremise, la forme qui devient visible à travers la transparence de l'invisible.

Un autre exemple qui pourrait éclaircir cette structure paradoxale est celui de la goutte de baume qui, exposée dans le creux de la main face au soleil, illumine l'intériorité du caché. Ici, dans ce symbole que H. Corbin emprunte à Sohravardî, « il s'agit de rentrer, de passer à l'intérieur, et en passant *à l'intérieur*, de se retrouver paradoxalement *au-dehors* » (Corbin 1983, 12). Le dedans sort du caché de l'invisible pour se retrouver au-dehors, en vue de l'extérieur ; le caché devient visible par le reflet de son invisible dans la visibilité de l'invisible. Il sort à la sur-face en montrant sa face invisible, de sorte que ce ne sont pas les apparences extérieures qui enveloppent, environnent et contiennent un contenu caché, mais ce contenu invisible sorti de l'invisibilité – ou plutôt : offrant son invisibilité – devient enveloppant et contenant. Ce sont des images subsistantes, préexistantes à leur manifestation sensible, « images en suspension », du possible d'une apparition, comme celles qui apparaissent dans un miroir. « Il s'agit d'un monde caché dans l'acte même de la perception sensible, et qu'il nous faut retrouver sous l'apparente certitude objective de celle-ci » (Corbin 1983, 26). Ce qui veut dire que les choses sensibles sont des formes apparitionnelles seulement parce qu'elles sont sous-tendues par des images de l'inapparent en tant que lieux épiphaniques de la lumière et de la survenue à la lumière. L'exemple proposé cette fois-ci, après celui de la goutte de baume qui trans-paraît à travers la matière de la main exposée à la lumière, est celui du morceau de fer porté par le feu à l'incandescence. Or le fer incandescent est justement la forme de manifestation de la chaleur dégagée par le feu. « Si le fer brûle, c'est par le feu qui brûle en lui » (Corbin 1983, 204), mais le fer brûlé brûle lui-même dans la combustion du feu ; il porte à la visibilité le feu dont la combustion *prend la forme* du fer rougi. Et dans cette forme imaginale on ne voit pas le fer comme tel, mais le feu porté à la visibilité, l'image enflammée d'un au-delà invisible. Autrement dit, le fer porté au rouge est le lieu épiphanique du feu, et dans ce sens on ne saurait entrevoir une différence d'*essence* entre le feu et le fer qu'il enflamme, car la forme

apparitionnelle fond dans une seule image ce-qui-apparaît et l'acte de l'apparition comme telle. Mais en même temps, la flamme passe par le fer qu'elle rend transparent, de sorte que, d'un côté, le fer doit « supporter » le feu, car « sans le support du fer, le feu n'apparaîtrait pas » (Corbin 1983, 246), mais, de l'autre côté, celui qui supporte cette apparition doit être inapparent.[7] Le fer porté au rouge dans le feu – pareil à la goutte de baume projetée sur l'écran de la main – devient transparent, illuminé dans l'image même qui « montre » son inapparent, étincelant et brûlé par la nostalgie de l'originel, dévoré par une flamme qui, en l'enveloppant, le dévoile. C'est justement l'incarnation poétale du signifiable originel, qui suppose une diaphanéisation, une transillumination jusqu'à la transparence. Processus qui réalise « une transmutation du sens naturel, de l'enveloppe devenant transparente, diaphane. Toute chose naturelle tend à sa *Geistleiblichkeit*, à cet état de 'corps spirituel' » (Corbin 1983, 72), de même que le fer porté au rouge dans le feu tend vers sa signification « enflammée », vers l'éclat de la lumière qu'il répand à son tour.

Pour conclure : ce qui n'apparaît pas et pourtant fait signe, qu'il est comme s'il n'était pas, montre-t-il une image imprésentable, le possible invisible d'un éclairage ? Un crypto-phénomène, une image éclipsée qui, bien qu'absente, fonde le possible du visible, permet à la lumière de passer justement parce qu'elle est absente, une absence transparente, un milieu de traversée et de clarté. Milieu imaginal qui se constitue en tant que chair de lumière du signifiable originel : inimaginable, dans la perspective de la perception sensible ou d'une intention explicite, qui – dans le poème – prend la chair poétale d'une image, se figure dans la forme non-évidente mais irradiante de la transparence qui donne à voir, approfondit le visible en lui ouvrant une perspective insoupçonnée. Perspective inverse, puisque l'image ne se projette pas sur l'écran du monde (ou du monde d'un texte) mais, au contraire, dans le vide du monde écrané, mis entre les parenthèses de l'extériorité apparente. C'est *le-plus-qu'apparent* parce qu'il n'est pas encore dans l'apparaître, une pure possibilité du possible. Image vulnérable, muette même, car elle n'incarne pas et ne donne pas de visage au dit ; elle reste dans le dire inouï, dans la figure invue qui

l'éclaire et la fait éclairer, un halo d'invisible autour de tout phénomène, à mesure qu'il le rend visible. C'est une extension du concept de phénomène, selon la donation de l'absent d'un étant qui ne saurait se manifester visiblement. Ce n'est pas ce dont on ne se rend pas compte, par hasard ou par inattention, résultat d'une myopie qui manque de perspective, donc l'inaperçu tout simplement ; c'est l'imperceptible (*unbemerkbar*), le non-évident, ce qui ne se montre pas comme donnée immédiate de la conscience. La phénoménologie devrait savoir regarder aussi ce qui, à première vue, ne se manifeste pas, c'est-à-dire le non-phénomène de l'inapparent. Et c'est le mieux « par une herméneutique qui saura lire dans le visible l'intention de l'invisible » (Marion 2002, 34). Si l'absent de l'étantité se donne, il le fait dans l'absence du phénomène – une donation en absence –, dans la manifestation vide d'une image qui met en vue le non-manifeste même qu'elle indique et qui, à son tour, l'éclaire, en donnant à l'impossible la possibilité de sortir du caché. La pensée pourrait arriver ainsi – écrit Heidegger dans une lettre adressée à R. Munier – jusqu'à « la clairière de l'apparition de l'inapparent (*in die Lichtung des Scheinens des Unscheinbaren*) » (Heidegger 1984, 112), jusqu'au support – insupportable – de ce fond d'espace où les phénomènes sont dissimulés, encore invisibles. Or, la phénoménologie de l'inapparent (du pas encore visible) vise de tels phénomènes du type des images poétales (diaphanes ou transparentes) couvertes, cachées dans le corps poétique, mais trans-apparentes dans la lumière projetée qui les expose dans la perspective claire-obscure d'une médiation, dans l'intervalle d'une « chair » sur le fond de laquelle se profile leur visage évanescent. Par delà la *pro*-position ex-positionnelle du poème – mais à travers elle, grâce à elle –, la lumière du signifiable fondateur ne brille qu'à l'intérieur d'un milieu poétal, comme pure possibilité d'accès à la parole : la *pré*-position d'une chair translucide. Ce qui apparaît est la forme voilée de l'inapparent, l'image diaphane d'un signifiable non-manifesté, qui ne se donne qu'à la lumière de ce crypto-phénomène, en tant que « la chose la plus cachée », une réalité inconnue et non-réfléchie. C'est une image *in nuce*, le noyau irréductible d'une pré-image, ce que nous appelons un *imagème*. Dans la chair du poème

l'étant se pose ainsi comme ouverture d'une apparition invisible, camouflée dans la transparence même qui, sans être vue, donne à voir, montre à la façon de la lumière dont l'image reste inapparente dans la mesure même où elle illumine le possible qu'elle met en vue.

Le fait que le diaphane représente le lieu même de l'apparition de l'image démontre la qualité de la chair poétale de se rendre visible à une intuition compréhensive. Ce n'est pas seulement le signifiable qui apparaît et se donne lui-même dans l'absolu de son origine ; pour parler du possible d'un signifiable, il faut qu'il y ait la *distance* que suppose ce possible, entre un sens actuel, déjà constitué, articulé et « expressif », irradiant dans une constellation de significations, et la puissance sémantique d'une donation originelle, l'imprésentable d'un commencement absolu qui ne se résorbe pas en sens et ne se convertit pas en être. Si en effet ce signifiable apparaît et se donne à la compréhension, il se laisse voir, donne à voir et à comprendre. Ce qu'on voit dans l'intuition ce n'est que la traversée de cette distance, le passage à travers une intériorité ouverte. Manifestation *in potentia*, non-représentable et non-thématisable, car ici on ne saurait parler d'un représentable (faute de tout représenté), ni même d'un horizon de présence qui communique son sens. Ce qui illumine et *fait* image n'est que l'état de pureté d'un milieu translucide, l'intervalle d'une transparence à la fois réceptive et transmissive de la lumière, la trans-apparition d'un autre. « Puisque le visible ne se présente ici qu'en vue de l'invisible », il « ne cesse de renvoyer à un autre que lui-même » (Marion 2002, 29). Cet autre est un *autrement qu'être* : l'inenvisageable, l'inimaginable en tant qu'horizon d'un être. La chair poétale brille avant d'être corps poétique ; son image est la forme lumineuse du signifiable, épiphanie du dire qui se montre dans le palimpseste du texte dit. Il ne s'agit pas d'une « image incarnée » (Juhani Pallasmaa), mais d'un signifiable incarné *comme* image, donné à la vue et à la compréhension sous la forme de la chair poétale. « Forme ontologique du Dire », d'un « au-delà de l'être qui se montre dans le Dit », le sens du langage avant qu'il ne se disperse dans les mots, avant de se fixer dans le Dit, de signifier un déjà-dit, d'être absorbé dès que le Dit se formule (Lévinas 1974, 59, 167-

168). Un Dire sans se thématiser, sans l'apparoir et la présence qui en ferait un thème, mais qui se déclare et s'expose dans l'inapparent de son inépuisable donation : « Le Dire n'est donc pas communication d'un Dit. (…) Dès que le Dire n'a de signification que par le Dit, le Dire se recouvre et est absorbé par le Dit. Au Dire sans Dit, il faut une ouverture qui ne cesse de s'ouvrir et qui se déclare comme telle. Le Dire est cette déclaration » (Lévinas 1993, 223).[8] Et cela parce que la perspective qu'il ouvre est ultérieure à son possible, la présence d'un sens déjà actif qui se donne à la pensée, possible puisqu'il procède de l'essence d'un signifiable dans l'absence du *cogito* : « le monde même de l'ouverture et l'infini des possibles qui en procède » (Burgos 1984, 33). Impossible à être saisie comme présence du présent, l'image diaphane ne saurait être thématisée (expliquée, interprétée) ; pourtant elle peut être comprise intuitivement. Si la thématisation est inévitable pour que la signification se montre, il n'est pas moins vrai que le dire dissimulé dans le dit cherche toujours à contredire cette dissimulation. Ce qui signifie, c'est l'ambiguïté même de la distance ouverte, rendue possible, où le signifiable prend forme, s'in-forme et brille, s'en-visage, donne signe qu'il apparaît. Il vient de loin, non pas du passé, mais du tréfonds d'une *dynamis*, parcourt la distance qui le sépare de son être pour apparaître. Distance pleine de lumière, comme vide de la transparence, elle est la condition même de *possibilité* de la constitution de l'image, de la *visibilité* de l'inapparent. « Visibilité du visible, l'image introduit donc une distance ; plus précisément elle produit l'écart d'un dédoublement au cœur même de ce qui fait du visible la qualité commune de l'existant et en même temps la première porte d'accès à celui-ci » (Vasiliu 2012, 152). Image qui, d'un côté, n'est pas pour elle-même mais indique vers, montre dans l'intuition le signifiable incarné de l'origine poétale. Bien que ce ne soit pas encore un connaître, ce moment marque le commencement absolu de tout connaître qui a lieu à partir de l'intuition sensible, d'un sensible orienté vers ce qui, dans l'image, s'annonce comme d'au-delà de l'image. De l'autre côté, dans un second temps, l'intuition est la sensibilité qui devient idée, symbolisant de l'image symbolisée. Mais la vue ne s'épuise pas dans le connaître ; si l'ouverture du

diaphane comme distance est intuitionée en tant qu'image qui apparaît à la compréhension, le fait que quelque chose donne signe d'apparaître se montre comme dire déjà possible, témoignage de ce qui transparaît en se donnant comme éternel recommencement.

NOTES

[1] En ce qui concerne des concepts comme corps poétique, chair poétale, compréhension blanche ou intuition eidétique, que nous allons employer, nous renvoyons à notre étude „La compréhension blanche. Herméneutique phénoménologique et révélation de la chair poétale" (Stefanescu 2013).
[2] Cf. Munier (1963). Mais ici – doit-on préciser – Munier met en évidence les carences des images cinématographiques et photographiques.
[3] Concernant les significations du diaphane, voir les interprétations de Vasiliu (1997; 2004).
[4] Voir aussi Grondin 1997.
[5] Tel que Françoise Dastur l'a suggéré dans un séminaire du Centre de Recherches Phénoménologiques et Herméneutiques, Archives Husserl, en 1992. Voir Dastur (2011).
[6] Le texte de Hans Jantzen, „Űber den gotischen Kirchenraum" (1927), a été traduit en français par Julien Hervier et publié dans la revue *L'Information d'histoire de l'art*, année 17, no. 3, mai-juin 1972.
[7] Selon Nicolas Cabasilas, dans *Explication de la divine liturgie*, « le fer porté au rouge dans le feu se montre réellement en tant que feu et non comme fer, parce que les attributs du fer sont entièrement absorbés par ceux du feu » (Cabasilas 1997, 89).
[8] Voir aussi, concernant la relation du *dire* comme irréductible à l'intentionnalité, Lévinas (1998, 167).

RÉFÉRENCES

Beaufret, Jean. 1998. *Leçons de philosophie*, I. Paris: Seuil.

Burgos, Jean. 1984. « La notion de motif dans les recherches sur l'imaginaire ». Dans *Motifs in Art and Literature. Proceedings of the Symposium at the Vrije Universiteit Brussel,* edited by Michel Vanhellputte and Léon Somville. Leuven: Uitgeverij Peeters.

Cabasilas, Nicolas. 1997. *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R.

Ciomoş, Virgil. 2008. *Être(s) de passage*. Bucureşti: Zeta Books.

Corbin, Henry. 1983. *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*. Paris: Flammarion.

Courtine, Jean-François. 1990. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris : Vrin.

Dastur, Françoise. 2011. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Vrin.

Gadamer, Hans-Georg. 1995. „Hermeneutik auf der Spur". In *Hermeneutik im Rűckblick, GW*, 10. Tűbingen: Mohr.

Grondin, Jean. 1997. « L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage : Contribution à une phénoménologie de l'inapparent ». *Laval théologique et philosophique* 539(1): 181-194.

Guest, Gérard. 2002. « Aux confins de l'inapparent (L'extrême phénoménologie de Heidegger) ». Dans *Phénoménologie: Un siècle de philosophie*, édité par Pascal Dupond et Laurent Cournarie. Paris: Ellipses.

Heidegger, Martin. 1958. *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard.

Heidegger, Martin. 1984. « Lettre à Roger Munier, 22 février 1974 ». In *Cahiers de l'Herne* 45, édité par M. Haar, 107-116. Paris: Editions de l'Herne.

Heidegger, Martin. 1995. *Originea operei de artă* [*L'origine de l'œuvre d'art*]. Traduction par Thomas Kleininger et Gabriel Liiceanu. Bucureşti: Humanitas.

Heidegger, Martin. 1996. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard.

Janicaud, Dominique. 1997. *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*. Paris : Grasset.

Janicaud, Dominique. 1998. *Phénoménologie éclatée*. Paris : Éditions de l'Éclat.

Lévinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : M. Nijhoff.

Lévinas, Emmanuel. 1993. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset.

Lévinas, Emmanuel. 1998. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin.

Marion, Jean-Luc. 2002. *Dieu sans l'être*. Paris: Quadrige / PUF.

Martinez, Victor. 2010. « La phénoménologie de l'inapparent dans les œuvres de Heidegger et Du Bouchet ». In *Figuren des Absenz. Figures de l'absence*, Anke Grutschus und Peter Krilles (Hg.). Berlin: Frank & Timme.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.

Munier, Roger. 1961. *La Pensée totale*. Courrier du Centre International d'études poétiques, Bruxelles, no. 31.

Munier, Roger. 1963. *Contre l'image*. Paris: Gallimard.

Munier, Roger. 1979. *Le Parcours oblique*. Paris: Éditions de la Différence.

Munier, Roger. 1998. *La Dimension d'inconnu*. Paris: José Corti.

Nancy, Jean-Luc. 2002. *À l'écoute*. Paris: Galilée.

Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.

Stefanescu, Dorin. 2013. „La compréhension blanche. Herméneutique phénoménologique et révélation de la chair poétale". *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* V(1): 179-200.

Vasiliu, Anca. 1997. *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*. Paris: Vrin.

Vasiliu, Anca. 2004. « Diaphane ». Dans *Vocabulaire européen des –philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin. Paris: Seuil.

Vasiliu, Anca. 2008. *Dire et voir. La parole visible du* Sophiste. Paris: Vrin.

Vasiliu, Anca. 2012. *Images de soi dans l'Antiquité tardive*. Paris: Vrin.

Dorin Ştefănescu est docteur, professeur à l'Université « Petru Maior » de Târgu-Mureş. Intérêts de recherche : herméneutique phénoménologique, phénoménologie de la religion, philosophie française. Parmi ses derniers ouvrages: *La compréhension blanche. Herméneutique phénoménologique et révélation de la chair poétale* (Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy, vol. V, no. 1, 2013); *Nothing to Do or the Invisible Ethics* (Journal for the Study of Religions and Ideologies, vol. 9, nr. 26, 2010); *Liberté et don* (Iris. Annales de philosophie, vol. 31, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2010). Éditeur du volume collectif *Benjamin Fondane ou l'épreuve du paradoxe. Pour une herméneutique existentielle* (2010). Derniers livres publiés : *Crossing Paths: Philosophy, Theology, Poetry. Studies in Phenomenological Hermeneutics*, Lap Lambert Academic Publishing, Saarbrücken (2014); *Înțelegerea albă. Cinci studii de hermeneutică fenomenologică* (2012); *Spiritul de finețe. Cincisprezece meditații* (2009). Traductions en roumain du *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel (1995) et du *Milieu divin* de Pierre Teilhard de Chardin (2007).

Address:
Dorin Ştefănescu
Université Petru Maior de Târgu-Mureş
Faculté de Sciences et Lettres
1, N. Iorga
4300, Târgu-Mureş, Roumanie
Email: dorin_stefanescu@yahoo.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 378-396, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Fear as 'Disclosure of Truths': The Educational Significance of An Existential-Phenomenological Insight

Jani Kukkola
University of Oulu

Abstract

The article illustrates a particular existential-phenomenological view of the emotion of fear and its connection to self-educative process of grasping the world and gaining self-knowledge. According to this view, originally promoted by Martin Heidegger (1889-1976) and in educational philosophy Otto Friedrich Bollnow (1907-1991), fear is closely connected to a specific understanding of 'unconcealment', or 'disclosure' of truths. In the article it is shown, that this understanding sheds special educational insights on the connection between fear and gaining knowledge.

Keywords: fear, unconcealment, education, Heidegger, Bollnow.

1. Introduction

Fear is a broad and challenging theme, and thus an intriguing philosophical problem. Fear, whatever its source, can become a controlling factor in a person's life (Burton 2011, 113). But even more intriguing is the thought of such negative feeling as fear having educational relevance. It can be assumed, that fear is powerful and pervasive in school practices and thus central to many education discourses. However, it has received very little focused attention in the educational literature, although understanding of how fear works is extremely important as fear and wellbeing are inextricably linked. Research in experimental psychology shows some indications on the use of classroom fear and efficacy appeals from student's perspective and in addition, the teachers' views towards fear and

efficacy appeals have been studied to some extent (Putwain & Roberts 2012). These functionally focused experimental studies pay however very little attention to educational purposes. Thus, it seems that we are currently a long way from knowing how fear operates in education, although this insight has been attempted to grasp already in some respects (Jackson 2011, 39). In fact, there are some fruitful preliminary remarks on how fear holds a key to educational, intersubjective involvement (Cristian 2012, 9-36), and how corporeality (to which fear is necessarily closely connected) plays a role in hermeneutic conceptions of educational practice (Meurs 2012, 363-376). There are however shortcomings and even pitfalls to these treatments. Firstly, no deeper-level coherent definition of fear is provided in order to fully grasp the potential multiplicity, or multimodality, of fearful existence in educational settings. If it were understood better what fear means conceptually and phenomenally, we could talk more deeply about its role (and use) in education. Secondly, the treatments on fear focus first and foremost on its instrumental use in educational practice. Fear is seen as something that serves as a tool to gain access to a deeper level educational involvement. But whether fear itself opens up an educational space, or even *the* space we are already familiar with, hasn't been treated or even problematized. Thirdly, education has been understood in a very strict sense as formal schooling, and thus the phenomenological problems that arise result from this defect (Cristian 2012, 32). The purpose of this article is to pinpoint a relevant theoretical guideline to how fear would play a more significant role and have a fundamental, underlying purpose in education. To achieve this, I will outline a specific existential-phenomenological account of what fear and education fundamentally amounts to, by referring to philosopher Otto Friedrich Bollnow's educational characterisation of Martin Heidegger's notion of truth as disclosure and his analytic of fear.

2. What We Think We Know About It So Far: From Reactionary to Anticipatory Philosophy of Fear

When one thinks of fear, what comes to mind is that fear is a negative feeling. Among others, David Hume (2000) has defined fear as a psychological reaction and a disposition

between the feelings of pain and pleasure. John Patrick Day (1991, 37) criticizes this approach and claims that neither hope nor fear are to be considered as objects of psychological analysis, pointing out certain factual relations between positions in the mixture of pain and pleasure. He claims these feelings to be a matter of philosophical analysis, showing certain logical relations between certain measures. For instance, person A fears for a certain degree that –Q, but believes that the probability for Q is good. In this sense, philosophical analysis shows us the factual relation of hope and fear to probability, faith and desire. Also, fear is not necessarily a fundamental, primitive feeling, unlike it might seem at first. Instead, it could be considered as an attitude towards probabilities of certain situational statuses. One easily associates fear with threat. Threat may come in many different forms: isolation, destruction of the essential, or even death. This implies that fear is an attitude towards the future. Whether it is a primitive emotion or not, or to be considered elemental to human existence, is secondary to the fact that it is preparation and reaction to the actualization of some potential threat.

Fear, as all the other emotions, can be seen to be physiological in its core nature (Niiniluoto & Räikkä 1996, 9; Svendsen 2008). The theories of emotion are strongly linked to the theories of the body, as many phenomenologists have noted (Sartre 1971; Merleau-Ponty 1962; Welton 1999). However, this does not rule out the constitutive element of the environment to emotions, nor does it mean that fear as such would not be a subjective experience. Thus, fear rises from primitive reactions to one's environment. When we fear, our hands shake, the heart bounces intensively and cold sweat runs on our skin. We observe our surroundings more concisely and vividly. It is all about various bodily experiences. Fear is a defence mechanism of a living being. Every living organism weaves a web of relations to its own experiences, which define the objects of these experiences to be either desired or not desired. This notion is also founded in the ideas of biosemiotics (Deely 2007; 2010). Everything we experience with our senses gain a meaning through desire, intention towards a goal or purpose (Irvine 2006). We live in our own meaningful circle of life, which is build up from our

perceptions. We either want the objects of our perceptions, or we dislike them and want to avoid them. To put it simple, there are useful and harmful things in the world. Others we want to have and others we like to discard. Usually it makes sense to desire things that are useful to us and avoid things that are harmful, at least if one's intention is to promote one's wellbeing. Fear seems to be such self-preservation, desire to avoid harmful objects, which threaten one's existence.

The kind of analysis of fear illustrated here focuses mainly on the *object of fear*, on the fearful. And this fearful is rendered as something negative to the subject who is in fear. However, the negativity of fear concerns not only the cause of fear, but also the state of fear. This brings us to the phenomenological understanding that has been only faintly reflected in this treatment so far, namely that fear is a constitutive aspect to worldliness. What this means is that fear could constitute the world as it is. Next I will pursue further this particularly fresh and intriguing notion.

3. Towards Existential-Phenomenological Approach to Emotions

Martin Heidegger has proposed an idea of being as anxiety (*Angst*) in his book *Being and Time* (1962). According to Heidegger, this anxiety can be seen as a result from the understanding of purposelessness of the existence, describing this purposelessness or looseness through the metaphor of *letting be* (in German *Gelassenheit*). What this means, is that we are anxious when we feel that there is very little we can do in a situation, when we are not in control of our lives. This, for Heidegger, is a constitutive part of the essence of being (Heidegger 1962, 131). Anxiety and fear are both *Dasein*'s[1] ways of *being-in-the-world*. Fear is, in Heidegger's opinion, not an attribute of Dasein, but it *is* this *being-there* itself. Fear is a mode of this "worldly life", a way of being attuned to it (Heidegger 1962, 126-133). To put it more simply than Heidegger's own words, fear reveals us how hazardous our existences are, how dangerous it is to live. At times, fear may be the only thread that keeps what exists from not existing.

Fear, for Heidegger, has mostly very little to do with the object of fear (Heidegger 1962, 133). In contrast to this notion, Jean-Paul Sartre has defined emotions as human relations to the world. For Sartre (1971), knowledge is not the only way to perceive the reality, but the emotions are also one crucial way to gain awareness, to be in relation to the reality. Sartre makes a categorical distinction between fear and anxiety. Fear, in Sartre's terms, is a relation between the subject and an object in the world, whereas anxiety is caused by realisations through self-reflection, when the subjective cognizance is forced to face itself. In this sense fear is opposite to authentic existence, it causes us to depart from authentic living. However, Sartre's notion has problems in the light of Heidegger's thinking. To my understanding, Sartre deviates from Heidegger's philosophy when he speaks of the individual's relation to the world. Sartre speaks of the psychology of human beings. But Heidegger does not say anything about the human psyche or objective relations to the world. It is, in fact, this subject-object –relation that Heidegger pursues to discard. And he does this by not speaking of individuals, but of *supra-individual ways on life* (Vadén 2012, 19).

My interpretation is, that in the existential-phenomenological sense, fear is an attitude to existing in the world, as it shows (and defines) what might be a potential threat to the existence itself. Fear is, indeed, from this point of view, *anticipation* and forecasting. We fear in advance and not only when the threat is actual, because then it might be too late. We prepare, doubt and are alert, all for the sake of fear. It is a signal that there may be potentially threatening things emerging in the near future, and the meaning of fear for us is to anticipate and avoid those threats. In this sense, the greatest fear of all, and where all fears boil down to, is the fear of death, as Heidegger points out (Heidegger 1962, 236). It is fear over the possible end of our existence, our way of life in the world. But death is also something more: it is a narrowing down of possibilities. *Being-towards-death*, gloomily described here as fear of death, is not what Heidegger merely had in mind. For him, death is also the death of insignificant possibilities that are not in accord with the chosen, actual and authentic way of life (ibid., 231-236). If one

wishes to live one's life to the fullest, one needs to be honest about what one wishes to do with one's life. The same goes for political or cultural life, or being true to an ideology and so forth. Keeping doors open for possibilities one does not necessarily want or need but which are nice to keep open just in case, is not an authentic way of living (*ibid.*, 234).

4. Fear as Unconcealment

Fear is a reaction to encounters disruptive of the powers of everyday life (Bollnow 1959, 51). But as pointed out, the state of fear is not only necessarily a negative thing. Fear plays a sensible role for us who fear. It is a reaction to threats, but it is also a way of being where one changes one's behaviour in order to preserve oneself from those threats. Notably, it is also quite straightforward to consider that when one is in fear, one remains in a lie about oneself. People intuitively deduce that fear indicates being in a lie: when one is fearful, one is not being true to all the capacities a person possesses. Therefore, one is untrue to oneself. When one is not fearful, on the other hand, one can live to the fullest of one's capabilities. But it is not as simple as that really.

Not all things that cause fear are necessarily destructive, even if considered threats at first. An encounter with something one has never encountered before can result in a new knowledge, even though the encounter may cause anxiety and fear at first. In fact, fear itself opens up new knowledge. I contend, that fear enables unconcealment of truths that would otherwise be inaccessible. Fear results in an initial assessment of what is encountered and without that fear, a necessary inherent aspect of the thing being encountered would remain unknown.

Heidegger's idea of truth as unconcealment posits that no situation of unknowing exists at the outset from which one then begins unrestrictedly to build knowledge or acquire truth (Heidegger 1962, 208-213). Rather, a situation of concealment exists at the outset and one must wrest the truth from it in an explicit exertion; one must 'tear the veil' from truth (Bollnow 1974, 8). I reckon this holds for both the truth about external things and for the inner truthfulness of a person. Heidegger

speaks of the 'error' in which a person always finds him or herself, and which belongs to the inner constitution of his or her Dasein (Heidegger 1962; 1942, 23). Fear is therefore a way of living that seems to reveal or remind us of an inherent 'error' or incapability.

Unconcealment (in German *Unverborgenheit*) is a term that first entered Heidegger's philosophy as a translation for the ancient Greek word '*alêtheia*'. The more standard translation for the word is '*truth*' (in German Wahrheit), but Heidegger elected for a literal translation; 'alêtheia' literally means '*not-concealed*' (Wrathall 2011, 1). Unconcealment is an event: it occurs for human beings, according to Heidegger, through 'the creative projection of essence and the law of essence' (Heidegger 2001, 7). The idea of unconcealment rejects the idea that uniquely right answers to questions exist, promoting, through that rejection, a type of epistemological relativism. Heidegger contends that we encounter entities as they are only in virtue of the world within which they can be disclosed and encountered (Heidegger 1962, 208-213). Unconcealment is therefore a privative notion: it removes concealment[2].

After first arguing that the view of truth as 'uncovering' has historical precedents among the Greeks, Heidegger discusses one of the more important, challenging characteristics of his theory of truth. Truth, he claims, refers in the first and most real sense not to objects but to Dasein. If we define truth as uncovering, truth must obviously be a characteristic of Dasein. Only in the sense of being uncovered can one say that 'objects' are true. 'True' and 'false' are characteristics of human activity in terms of one's hiding behind masks and deceits. It is, indeed, Dasein that most properly uncovers and discloses, and Dasein that is being disclosed. In chapter five of 'Being and Time,' Heidegger interprets the disclosure of Dasein in terms of 'state of mind' (thrownness), 'understanding' (projection), and 'fallenness.' In emphasising the role played by Dasein's disclosure in the meaning of truth, Heidegger recalls analyses of thrownness, projection, and fallenness, arguing that as an entity that uncovers, as an entity 'in truth,' Dasein reveals itself as *factical*, limited by what actually is; *in existential projection*, open to its own possibilities; and *fallen*, closed off to these possibilities by its

'they' involvement (Gelven 1989, 132). This last characteristic is particularly important because it introduces the idea of 'untruth.' For the most part, Dasein does not expose itself; it remains hidden. When hidden it is in untruth; this is due to its fallenness[3]. Heidegger points out that the very etymology of the Greek *aletheia* shows that truth is a type of violation or robbery of the 'normal' case; truth is snatched from the usual mode of untruth in the 'they' self. In this sense, I reckon, truth is practical, almost political. The whole structure of the existential analytic proceeds from an everyday and inauthentic existence, in which the grounds of authenticity can be spotted. This existence is worldly and societal, and outlines the boundaries of our true motives. We are all aware that we avoid those areas that will expose and reveal our innermost selves, meaning that a shrewd observer can recognise where our real selves are hidden by noting what it is we avoid.

Heidegger argues that the two really important results of his analysis of the phenomenon of truth are *firstly*, that truth belongs primordially to Dasein and *secondly*, that Dasein is both in truth and in untruth. The real opposite to truth is not a lie. A lie is secondary: a truth must exist first before one can consciously hide it in a lie. The real opposite of truth is 'the deceptive appearance whose indeterminateness, like a thick fog, hides the true essence of things' (Bollnow 1974, 9). Heidegger ascribes this deceptive appearance to the world of chatter and ambiguity in which everything is understood in an approximate manner, such that absolutely nothing is doubtful (Heidegger 1962; 1942). The path to truth consists therefore in conquering that deceptive appearance, I think. When a person is in fear, that person does not rely on chatter and ambiguity for his way of being, but is looking for sustainable grounds for knowledge. I would infer from this, that one gains relief from fear through knowledge of the true nature of things.

For Heidegger (1962, 180), fear can be divided into three categories: that which is considered fearsome, fearing as such, and that about which we fear. The 'fearsome,' that in the face of which we fear, is always something we encounter within the world and which may have either 'readiness-to-hand,' 'presence-at-hand,' or 'Dasein with' as its type of Being (Heidegger 1962,

180). 'Fearsome' involves itself; therefore, what we encounter is detrimental in character. That which is encountered shows itself within a context of involvements: that which is detrimental, which threatens us, is not yet within striking distance, but is coming close (Heidegger 1962, 181). In fearing as such, what we have characterised as threatening is freed and allowed to matter to us. Fear can regard the fearsome explicitly, and 'make it clear' to itself (Heidegger 1962, 181). Fear therefore 'unconceals' that which is feared, the fearsome.

A deceptive appearance is not untruth, however, in the sense of being consciously distorted; rather, it is an unproblematic condition in which a person is estranged from questions about the real truth. Truth is not gained in a neutral process of knowledge: it requires the cancellation of a deceptive but pacifying appearance. This process is, however, always a painful process that touches a person in his or her inmost depth (Bollnow 1959, 142; 1974, 9; Heidegger 1962, 34). If truth can never begin without presuppositions and always consists in conquering a given deceptive intelligibility, and if truth means lifting something out of concealment into the light of full visibility, the path to truth can never consist of building from the 'bottom up'; rather, it must consist of the circular procedure known to us from the methodology of the humanities, a procedure in which the universally fruitful path to truth is revealed (Bollnow 1974, 9).

Bollnow most certainly appreciates his mentor's conception of truth. He contends, that Heidegger's notion of truth as unconcealment is further substantiated by other views, which have made their impact upon the theory of knowledge from the most varied quarters. One of them is the view that the theoretical altitude is not self-sufficient but is a by-product of active life. Practice is more primal than theory. According to Bollnow (1974), Heidegger elaborated very impressively the way in which things are presented to us in the first instance in their obvious availability (Zuhandensein) and how it is only on this account that the mere existence (Vorhandensein) stands out in relief as, in Heidegger's conception, a deficient means of practical aquaintance with things. But this rules out the possibility of evolving at the

theoretical level a knowledge that is self-sufficient.

Also, rational knowledge is not separable from the underground of volitional impulses, feelings and moods, that these are not to be regarded as obstructions which one should try to eliminate as far as possible but that they enter into the ground of knowledge as inseparable postulates (Bollnow 1974, 10). When Heidegger states that we must leave the primary discovery of the world to 'mere mood', he is reiterating a stale of affairs, which makes the unconditioned evolution of knowledge impossible. On this ground does Bollnow present his own theory of moods and later his existential theory of education (Bollnow 1959).

5. Existential-Pedagogical Insight on Fear

As already hinted previously, Bollnow continues further on Heidegger's notion of truth as unconcealment, and extends this idea to cover all the emotions, and further including a phenomenological insight that in educational discourse has become called pedagogical atmosphere.

> It would be blindness if one tried to suggest that the child's life could or should consist only of these pleasant emotions and attitudes. Also included, of course, are the opposing experiences of fear and doubt and the never-ending experiences of sadness. This can adversely affect a child more than an adult because the child is unable to defend himself or herself against the effects of these experiences. And as existential philosophy has commonly taught us, these disturbing experiences of life fulfill an important function in that they tear us out of our everyday taken-for-grantedness and lead us to a more authentic existence. (Bollnow 1966, 4)

Thus, one should not overlook the epistemic possibilities of fear as unconcealment in educational processes. However, there is a catch to it:

> The parent or educator must also know about this dark side of the child's world. The task of the adult lies in comforting and being available in the face of such threats. But I would not consider these experiences to be an actual part of the process of childrearing or education, that is, in the positive sense of contributing to the child's growth. (Bollnow 1966, 4)

The kinds of aspects of life as negative emotions are not something that educational processes willingly support or

attempt to maintain. However, one cannot assume that these processes would necessarily execute without the possibility or danger of the emotion such as fear. These critical, shaking aspects to education are what Bollnow refers to as existential, *discontinuous forms of education*. Bollnow uses the term 'encounter' to characterise further these processes by which we experience being struck by the resistance of the subject matter when something is given to us in our conscious experience. Bollnow limits the term to the ultimate, decisive experiences during which one is in a true sense 'shaken' and thrown off course by the power of the reality that confronts oneself. The 'wholly other' confronts a person, demanding and frightening (Bollnow 1959, 4). While encounter with that which is overpowering defines the ultimate quality of the interpretive process of the humanities, that encounter also permeates the details of everyday work in the humanities, work such as in educational processes. To a certain extent, every truth is characterised by fearful reality encountered as something independent of the subject. This is what is meaningfully called objectivity; that is, verification in the object (Bollnow 1974, 3-18).

Not only is fear a means to verify objects in the world as fearful, but also to verify or rather, constitute oneself in-the-world through the state of fear. This Heideggerian insight does not mean, however, that this self-world -constitution happens solely through fear. However, as Bollnow points out, there are fundamental existential-pedagogical motifs. In addition, the Heideggerian distinction of fear appears especially fruitful. Fear is rendered in Heidegger's treatment as a phenomenon of three levels: fear as that which is *fearful*, *fearing as such*, and that *about which we fear*. Bollnow sheds some additional light to why this distinction is important to make. Fearful can take many different forms, namely, the world can be seen in very different light according to what the objects which we fear are. Not everyone fear war, for instance:

> There is a certain romantic fascination with the danger of war. War, so taught already Heraclitus, is the father of all things. In war, so one learns further, is revealed for the first time the true greatness of men. The life of peace receives in this light a certain contemptuous after-taste. It is for the lame and the weak, for those who do not dare to pledge themselves. This view is rooted, it seems to me, in modern

> irrationalism, and thus this irrationalism seems to me to present a danger to peace which one cannot take seriously enough (Bollnow 1966, 82).

This passage shows how fearing is linked to the main motif in Heidegger's *Being and Time*, namely that Being is not out of time. Being is a timely occurrence that is constituted by the context in which it is. Being is not universal, but historically particular. Human Being as *Dasein* is thus constituted historically. This applies also to the self-world -relation that is constituted through fear. Existentialism shows how remarkably meaningful these 'negative emotions' can be, and how their objects can differ historically and contextually.

> These tendencies have been taken up in recent years, to an increasing degree, by existentialism and related currents of thought. After all of the deep reaching destruction of the prevailing order, after all of the experiences of the shocking abyss of existence, an attitude has formed which sees in the striving of peace and security only the remnants of a contemptible "bourgeois" world-view, a world-view which flees into illusions and protects itself from glimpsing the gruesome reality. In the face of the enormous endangerment of human life, it seems in this view to be treason to strive for safety and security, and the courageous suffering of the total threat seems – in this view – to be the single honorable attitude (Bollnow 1966, 82).

But this is, in the end, an ironical comment. Is it really that existentialism shows and cultivates the negativity, the fearing and the fearful? This is doubtful, as it would offer again a new totality that superimposes an ahistorical view upon previous views that have been consciously rendered as historical. Heidegger points out, as Bollnow will elaborate, that even this view is historical and as such, without ultimate grounds:

> To me such an attitude seems dangerous and ultimately irresponsible; because it easily leads to a self-intoxication with the feeling of threat and to a passive surrender to terrible events. It is not that we would be blind to the threat, but rather that we recognize it in its full measure; I believe the single responsible attitude is one of opposing this temptation with the utmost determination. Accordingly, it seems to me that one of the most important tasks, perhaps the most important task overall, which education has to fulfill today is: To oppose all dark powers by cultivating the forces of rational insight and clear circumspection, or to speak generally, to lead human beings once again toward a right respect of reason (Bollnow 1966, 82).

And as any Heideggerian would point out, this 'right respect of reason' is the respect of historical reason; a reason that is not universally subjective, but historically intersubjective. We come back to the notion of unveiling of truths. There is no truth in subjective sense, but in the supra-individual sense of a revealed truth about the world. Self is a worldly thing, as Heidegger and Bollnow point out. Thus, self, or in this context, Dasein, is as much a worldly thing as a rock or a computer. Therefore, self can be disclosed to oneself as a worldly thing. This notion is remarkably educational in its core.

So what about fear, then? Is it a good thing or not? The reality of a cottage life ('hütte Dasein') is revealed to us only through the practice of living at a cottage. Similarly, the reality has its aspects which are only revealed or graspable through the ability to fear. Now, here fear has to be separated, once more, from other emotions or attitudes, such as hope or anxiety:

> Fear, so often taken as the opposite of hope ever since the Stoics' theory of emotions, is not enough. For fear is always a definite emotion, and therefore not the proper antithesis to that aura of indefinite anticipation which envelops the vast horizon of new possibilities held out to man by Hope (quite apart from the fact that it has not the same definite relationship to the future, since one can also be afraid of what is already present). Anxiety which, as a state of undefined emotions, has always been distinguished from fear as a definite emotion, must also be excluded, for it lacks even more the orientation toward the future so characteristic of hope. (Bollnow 1961, 266).

Fear in Heideggerian-Bollnowian terms is a definite emotion, a mental state, or even a definite attitude as a way of being-in-the-world. Fear is also easily framed out behaviour or worldly practice. It is not difficult to notice when a person is in fear. But the object of fear may change between people, and also by time or situation. This supposes, that fear as an attitude defines and constitutes world contextually in a way that other emotions or attitudes do not (e.g. care, anxiety etc.). Still, fear is linked closely with these other attitudes. Its in interestingly in Bollnow's treatise of pedagogical atmosphere (1964) that he links security and fear in a constitutive juxtapose in child-rearing. Although it seems that the impulses of a child's trust require special and cautious *care*, even when, from the perspective of the adult, these impulses appear excessive, for this trust is according

to Bollnow *the* foundation that must exist if the child is to develop properly. This care, which has the connotation to and concretizes Heidegger's famous Dasein's way of being-in-the-world, in relation to the changing needs of the developmental phases, advances in a dual direction. Firstly, the unconditional trust in mother and father is to be continued as long as it faithfully contains the child's world and presents continuing possibilities for the child. Secondly, the unconditional trust must necessarily break apart as soon as the child takes on some independence and notices inadequacies in even the best, most helpful person, for a person who is essentially imperfect cannot fulfill this function forever (Bollnow 1964, 14). People are not omnipotent, and the child eventually experiences their human weaknesses.

Thus, trusted and protected world carries from the beginning the seeds of its own transition. In fact, the totality of this trust is the grounds for its demise, for at some time the insight into mother's imperfections must break through. With this knowledge ends the completeness of the child's world (Bollnow 1964, 14). What is required of the parent or teacher when educating and child? Their task is to guide the child carefully through the disappointments in order to slowly and carefully allow him or her to leave behind the absoluteness of trust in one concrete other person, and to guide to a new state, no longer bound to a single person, which provides a firm support against all other possible disappointments of life. The central task is to create a space for such trust, which will form the ground of a sense of security in spite of all calamities and all threats. The child must be able to perceive the possibility of a sound world because without this basis no human existence can stand. And where this trust is omitted one may expect the occurrence of inner and outer disintegration. For Bollnow, education entails the possibility of hazardous outcomes, and we need fear to disclose this possibility to us. The erosion of the child's security remains an endangering condition, in which the dichotomy of fear and trust becomes best disclosed:

> There exists a duality of fear and trust, into which, unto the highest age, human life is placed, or as Jacobi called it, "an alternating song

> between heaven and hell." Forever anew must the realm of security be won from the invasion of counter influences. (Bollnow 1964, 15).

Fear is thus a particular pedagogical notion, in relation to, but distinguishable from other phenomenal attitudes. This is educationally important in a fundamental way. Michael Bonnett (2000) has pointed out, that understanding the fundamental questions about education redefines education itself. What the treatment here in this article preliminarily suggests, is in fact that this fundamental understanding of education, namely being engaged in the constitution of the world (in this case through fear in particular) could be seen as a form of *self-education*. Although education as child-rearing or as teaching entails a certain attitude of care from the educator, one is left with just that: it is the task of the child to disclose the world as it is for her. In Bollnow's thought, this disclosing happens within the duality of trust and fear. Fear itself thus, *is* an educational phenomenon, and that it serves as an unconcealing force to educational outcomes in itself. Without fear, the world could not be disclosed but in particular and distorted ways. This requires a welcomed broad view of education, which traverses any formal or even informal practices that are attributed to it. Education is part of life entailed in a life-world, and phenomenally, education cannot be pinpointed to just one societal practice, but as a way of life it transcends only formal ways of educational practice (see Koskela 2012, 166). Education as self-education, or as non-formal educational practice becomes understood best if we allow it to be superimposed on nearly every human practice, and thus to all different aspects of human life-world such as the phenomenological understanding of fear.

6. Conclusion

In this paper I have scrutinised fear as an aspect of what we might call the 'disclosure' of truth, truth that is never disconnected from a person who is 'in' truth; in other words, a person who knows the truth. Fear is rendered in Heidegger's treatment as a phenomenon of three levels: fear as that which is *fearful*, *fearing as such*, and that *about which we fear*. This notion differs greatly from other understandings of fear, which

focus mainly on *the object of fear* or fear as a distance between the poles of subject-positions such as desire or dislike. However, one should not consider these different lines of argumentation as opposite to each other. Rather, one should consider them as various distinguishable aspects or layers of the same phenomenon and thus offering a fruitful view on such intuitively negative but at closer inspection, fundamental aspect to being human. Not only does fear play constitutive role in being human, but there is a motif of 'becoming' underlying the fearful constitution of the self and the world, and implied in Bollnow's pedagogical writings. For Bollnow, education as child's eventual attempt to disclose the world is a potentially hazardous enterprise, which is necessarily constituted in the dichotomy between fear and trust. Otherwise, the world would not be unconcealed to its fullest. This notion of fear has pedagogical significance in itself that require further investigation. In this article it has been argued that the motif of fear as unconcealment or disclosure of truths can be shown to be a significant pedagogical motif that should be further studied upon both in educational research and in practical philosophy.

NOTES

[1] *Dasein*, "being there", a concept used by Heidegger in his work Being and Time (*Sein und Zeit)*, referring to a human being as a being who is able to question one's own condition of being-in-the-world. But Dasein is not only a person, but a being itself. Dasein can be best understood as a way of life, as in cultural life, political life etc., where life is not attributable to only one single individual.

[2] In his later works, Heidegger contends that concealment has two meanings: *one*, to have no awareness of a thing, and *two,* to have no possible context for a thing (Heidegger 2001). Meaning one describes a superficial form of concealment in which a thing exists but we lack a sense for it (Wrathall 2011, 2), while meaning two points to a more profound, fundamental form of concealment. For an entity to be is for it to stand in a context of constitutive relations. The lack of any possible context is therefore an ontological concealment, the absence of conditions in which the entity in question might manifest itself in being (Wrathall 2011, 2). A core notion exists here that can already be found in 'Being and Time,' namely that unconcealment consists of bringing things to awareness and of creating a context within which things can be what they are. Therefore, the core idea of unconcealment functions as a methodological principle.

[3] Every uncoveredness in the world occurs with a concealing of entities. For Heidegger, the default state of entities in the world is being covered over. Truth

understood as uncoveredness is as if stealing. "The factical uncoveredness of anything is, as it were, always a robbery" (Heidegger 1962, 294). This default state applies also to Dasein. Dasein's default state of being in the world is having the truth of its being covered. The understanding, dispositions, and skills that Dasein has at the first instant are the banalised understandings, dispositions, and skills of the one (*das Man*) (Wrathall 2011, 24). Therefore to my understanding, entities are initially manifest but nonetheless concealed in what they are most authentically. Authenticity, by contrast, consists in Dasein's learning to "uncover the world in its own way…this uncovering of the 'world' [is]…always accomplished as a clearing away of concealments and obscurities, as a breaking up of the disguises with which Dasein bars its own way" (Heidegger 1962, 129).

REFERENCES

Bollnow, Otto F. 1955. "Begegnung und Bildung." *Zeitschrift für Pädagogik* 1(1): 10-32.

Bollnow, Otto F. 1959. *Existenzphilosophie und Pädagogik. Die unstetige Formen der Erziehung*. Stuttgart: Kohlhammer.

Bollnow, Otto F. 1974. "The Objectivity of the Humanities and the Essence of Truth." *Philosophy Today* 18(4):3-18.

Bollnow, Otto F. 1964. *Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchung über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung*. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Bollnow, Otto F. 1961. "The Meaning of Hope." *Universitas* 4(1): 263-273.

Bonnett, Michael. 2000. "Environmental concern and the metaphysics of education." *Journal of Philosophy of Education* 34(4): 591-607.

Burton, Larry D. 2011. "Fear." *Journal of Research on Christian Education* 20(2): 113-116.

Carman, Taylor. 2003. *Heidegger's Analytic*. New York: Cambridge University Press.

Cristian, Alin. 2012. "Daring to Fear: Optimizing the Encounter of Danger through Education." *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 4(1): 9-36.

Crowell, Steven. 2007. "Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality." In *Transcendental Heidegger*,

edited by S. Crowell and J. Malpas. Stanford: Stanford University Press.

Dahlström, Daniel. 2007. "Transcendental Truth and the Truth That Prevails." In *Transcendental Heidegger*, edited by S. Crowell and J. Malpas. Stanford: Stanford University Press.

Day, John P. 1991. *Hope. A Philosophical Inquiry*. Helsinki: Acta Philosophica Fennica,

Deely, John. 2007. *Intentionality and Semiotics.* Scranton: University of Scranton Press.

Deely, John. 2010. *Semiotic Animal.* South Bend: St. Augustine's Press.

Gelven, Martin 1989. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Oxford: Blackwell.

Heidegger, Martin. 1943. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 2001. *Sein und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Hume, David. 2000. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.

Irvine, William B. 2006. *On Desire. Why we want what we want.* Oxford: Oxford University Press.

Jackson, Carolyn. 2010. 'Fear in Education.' *Educational Review* 62(1): 39-52.

Koskela, Jani 2012. *Discontinuity as Theoretical Foundation to Pedagogy – Existential Phenomenology in Otto Friedrich Bollnow's Philosophy of Education*. University of Oulu: Acta Universitatis Ouluensis.

Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul.

Meurs, Pieter. 2012. "Education as Praxis: A Corporeal Hermeneutical Account." *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 4(2): 363-376.

Mulhall, Stephen. 1996. *Heidegger and Being and Time.* New York: Taylor & Francis.

Niiniluoto, Ilkka & Räikkä Juha (ed.). 1996. *Tunteet (Emotions).* Helsinki: Helsinki University Press.

Putwain, David W. & Roberts, Christine M. 2012. "Fear and efficacy appeals in the classroom: the secondary teachers' perspective." *Educational Psychology: An International Journal of Experimental Educational Psychology* 32(3): 355-372.

Sartre, Jean-Paul. 1971. *Sketch for a Theory of the Emotion*s. London: Methuen.

Svendsen, Lars. 2008. *Philosophy of Fear*. Chicago: The University of Chicago Press.

Vadén, Tere. 2012. *Heidegger, Žižek ja vallankumous (Heidegger, Žižek and Revolution).* Helsinki: Gaudeamus.

Welton, Donn. 1999. *The Body*. Oxford: Blackwell.

Wrathall, Mark. 2004. "Heidegger on Plato, Truth, and Unconcealment: The 1931–32 Lecture on *The Essence of Truth."* *Inquiry* 47(1): 443–463.

Wrathall, Mark. 2011. *Heidegger and Concealment.* Truth, Language and History. New York: Cambridge University Press.

Jani Kukkola is a university lecturer at the Faculty of Education at University of Oulu, Finland, where he gained his doctorate in philosophy of education with highest distinction. His research interests are related to philosophy of education, phenomenology, university pedagogy and educational systems.

Address:
Jani Kukkola
Faculty of Education
P.O. BOX 2000
90014 University of Oulu, Finland
E-mail: jani.koskela@oulu.fi

-META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 397-415, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Aneignung und Interpretation der monadologischen Metaphysik von Leibniz durch die Metaphysik des Daseins

Hardy Neumann
Pontifical Catholic University of Valparaíso

Abstract

Appropiation and Interpretation of Leibniz's monadological Metaphysics by the Dasein's Metaphysics

The research of H.-G. Gadamer and F. Volpi have showed the intimate connection between Sein und Zeit and the philosophy of Aristotle, specially the Nicomachean Ethics. The influence of other thinkers on the hermeneutical phenomenology has received less attention. Amongst the thinkers, whose contributions have not been sufficiently highlighted figures Leibniz. In this context, some relations between Leibniz's monadological thinking and the metaphysics of Heidegger's Dasein are considered and interpreted in this paper. It is argued that, to certain extent, an appropriation of Monadology's metaphysics takes place in Dasein's metaphysics.

Keywords: Monadology, Being, Dasein, appropiation, Leibniz, Heidegger.

I

Die Untersuchungen von H.-G. Gadamer und F. Volpi haben u. a. gezeigt, inwieweit *Sein und Zeit* mit der Philosophie des Aristoteles, besonders mit der *Nikomachischen Ethik*, in Zusammenhang steht (Gadamer 1983; Volpi 1984; Volpi 1989, 225-240; Volpi 2001, 29-50). Weniger Beachtung hat der Einfluss von weiteren Philosophen auf Heideggers Denken erhalten, das ab 1919 zu *Sein und Zeit* und zu der dazu gehörigen hermeneutisch-phänomenologischen Position kommt[1]. Zu den Denkern, deren Beitrag nicht ausreichend

berücksichtigt worden ist, gehört Leibniz. Im Folgenden wird man versucht, einige Verhältnisse zwischen dem monadologischen Denken von Leibniz und der Metaphysik des Daseins Heideggers festzulegen und zu interpretieren. Als Basistext der vorliegenden Reflexionen gilt Heideggers Werk *Aus der letzten Marburger Vorlesung* (Heidegger 1996).[2] Dieser Text enthält das Grundmaterial zur Etablierung der hier zu zeigenden Verhältnisse im Denken beider Philosophen. Die entsprechende Vorlesung 1928 wird zur Ergänzung der Ideen benutzt, die in jenem Textauszug zu finden sind.[3] Die ausdrückliche Absicht der interpretatorischen Bemühung Heideggers ist es zu zeigen „aus welchem Entwurf und nach welchem Leitfaden Leibniz das Sein des Seienden bestimmt" (Heidegger 1996, 79), d. h., im Mittelpunkt des Vorhabens Heideggers ist die Seinsfrage zu orten. Dieser von Heidegger angestrebte Interpretationsversuch wiederholt sich weiter unten im Text als Leitfaden der Heideggerschen Fragestellung, sowohl was die Interpretation als auch die Transformation der Hauptthesen der Philosophie von Leibniz anbelangt. Daraus ergibt sich eine aneignende Interpretation seitens Heideggers der monadologischen Metaphysik von Leibniz (Heidegger 1996, 85).

Die Metaphysik von Leibniz ist eine Metaphysik der Substanz, genauer, der Substantialität der Substanz. So eine Substantialität wird aber monadologisch von Leibniz vorangetrieben, nämlich als Einfachheit, die zu ihrer höchsten Einheit gebracht wird. Der Terminus ‚Monade', so wie er von Leibniz erläutert wird, setzt sich aus dem Griechischen *monás-monádos* zusammen, das soviel wie Einheit bzw. das, was Eins ist, bedeutet (Gerh. VI, 598).[4] In der Heideggerschen Interpretation soll eine genügende Bestimmung der Monade drei Aspekte berücksichtigen: (1) Die Monaden sind keiner Einigung bedürftig, denn eher sie sind die Seienden die Einheit geben. Da hier die Betonung nicht nur auf das Einigungsvermögen gelegt wird, sondern auch auf das Vermögen selbst, bemerkt Heidegger, dass „sie [die Monaden] vermögen etwas" (Heidegger 1996, 80). Das, wodurch dieses Vermögen wirkt, ist die Einheit als solche. Es handelt sich dabei um eine Einheit, die in der gleichen Kraft enthalten ist;

aber zugleich besteht sie in dieser Kraft. Darum ist eine solche Kraft einigend. 2) Diese einigende Kraft ist ursprünglich; dies besagt: Die Monaden sind ursprünglich einigend. Deren Wesen ist die Einigung; dementsprechend ist die Monade *vis primitiva*, *force primitive*. 3) Der dritte Aspekt, der hier infrage kommt, betrifft nicht primär die Monade selbst, sondern eher den Modus, wie Leibniz, Heidegger zufolge, seine Monadenlehre herausarbeitet, nämlich mit einer metaphysisch-ontologischen Absicht. In dieser Hinsicht, auch wenn die Substanz-Monaden Punkte genannt werden dürfen, sind sie keine mathematische, sondern *points metaphysiques*. Dies schlägt zugleich auf das eidetische (keine hyletische) Atomwesen der Monaden zurück; infolgedessen kommt ihnen die Benennung ‚formales Atom' zu.

Heideggers Text hebt den aktiven Charakter der Kraft heraus – Monade als *vis activa*–, im Unterschied zu der für Leibniz nackten Potenz der Scholastiker[5]. So nähert sich die Monade der Aristotelischen *enteléxeia*.[6] Da die aktive Kraft ein gewisses Wirken einbezieht, das „ein Tendieren nach..." mit sich bringt, gibt ihr die hermeneutische Phänomenologie Heideggers den Namen *Drang*, Impuls. Der Drang ist durch Intensität und Innerlichkeit charakterisiert. Dabei geht es allerdings um einen merkwürdigen Drang, denn dessen definitorischer Zug ist die ihm ständige innewohnende *Tension*. Da es sich hier um eine intrinsisch zu einem anderen gerichtete Tension handelt (bei Leibniz: die Pluralität, das Viele, das Äußere, die *phaenomena bene fundata*), könnte von *In-tension*, von *intentio* die Rede sein. Der in-tendierende Drang bzw. das in-tendierende Pulsieren als erläuternder Ausdruck der *vis activa* genommen, ist ein Merkmal, das jeder Substanz innewohnt; somit ist es in jeder Monade anwesend.[7]

Auch wenn der Drang nun als *vis activa* „der metaphysische Grundzug der Monade" (Heidegger 1996, 82). ausmacht, ist dabei zu fragen, inwiefern der Drang als solcher das ursprünglich einfach Einigende ist (Heidegger 1996, 82). Ursprünglich einigend besagt hier nicht nur, dass der drängende Impuls der Monade kräftiger in dieser Tätigkeit als ein Anderes ist, sondern dass aus der Einigung selbst (da die Monade die Einheit an sich ist) jede Einigungstätigkeit

entspringt. Dieser Frage fügt sich diejenige Frage hinzu, die nach der Weise fragt, wie die so genannte Einheit und der Zusammenhang im Universum zu verstehen bzw. auszulegen sind (Heidegger 1996, 82). Diese zweite Frage ist, m. E. die Anzeige für die von Heidegger aneignende Interpretation der Monade von Leibniz in ihrem radikal metaphysischen Inhalt, weil sich hier das Problem des Dranges als gründliche Intension und der bestimmende Kern der Substanz bzw. ihrer Substantialität, vereinigen. Die Schwierigkeit dieser Fragestellung erleichtert sich, wenn weiter unten im Text die Frage gestellt wird: „wie gerade der Drang selbst einheitgebend sein soll" (Heidegger 1996, 82). In diesem Zusammenhang erklärt sich auch die Frage nach der Einheit und dem Zusammenhang im Universum. Dies geschieht wie folgt: „wie konstituiert sich auf Grund dieser in sich einigenden Monade das Ganze des Universums in seinem Zusammenhang?" (Heidegger 1996, 82). Eigentlich wird hier sowohl nach einem Punkt bzw. nach einem formalen Atom gefragt, das in sich die Allheit umfasst wie nach der Relation, welche der Punkt mit der Totalität hat.

II

Zur Beantwortung dieser Fragen nimmt Heidegger zunächst Folgendes vorweg: „Der metaphysische Sinn der Monadologie ist nur zu treffen, wenn eine *Konstruktion* der wesentlichen Zusammenhänge und Perspektiven gewagt wird, und zwar am Leitfaden dessen, was für Leibniz selbst im Entwurf der Monadologie bestimmend war".[8] Diese Aussage ist äußerst wichtig. In ihr ist eine programmatische Erklärung enthalten, sowie eine immanente methodische Anweisung, deren Kern die Bezeichnung ‚Konstruktion' ist. Das, was Heidegger ‚Konstruktion' nennt, ist ein Bestandteil der hermeneutisch-phänomenologischen Methode, welche den Zugang zum Seienden so wie es ist, ermöglicht. Die Konstruktion wird von der Destruktion und der Reduktion begleitet. Dabei setzt die Heideggersche Transformation dieser Grundtermini die reflexive Phänomenologie Husserls voraus.[9] Jetzt vollzieht sich ein wesentlicher Wendepunkt im Text Heideggers, der eben durch den von mir ausgelegten Satz

ermöglicht wird. Diesem Wendepunkt schickt Heidegger eine Bemerkung voraus: Bevor die Frage nach der einigenden Bedingung des Dranges und der Konstitution des Universums in seinem Zusammenhang beantwortet wird, ist eine Zwischenbetrachtung zuvor nötig. ‚Zuvor' meint hier, dass die Zwischenbetrachtung das schon Herausgestellte mit den Reflexionen zu verknüpfen vermag, die von nun ab im Text reif werden. Diese die darstellende Sequenz des Textes vermittelnde Bemerkung weist darauf hin, den metaphysischen Sinn der Monadologie herauszustellen. Doch dies wird auf der Basis der Konstruktion ausgeführt, d. i. indem nach den Verhältnissen und Perspektiven gefragt wird, die jenen bereits hingewiesenen metaphysischen Sinn der Monadologie wesenhaft bestimmen.

Auf dem Wege der Konstruktion kann die Interpretation nur dann voranschreiten, wenn sie das Risiko eingeht, den (rechten) Leitfaden zu wählen, der für die Interpretation nützlich für ihr konstruktives Voranschreiten ist (im Sinne der methodischen Konstruktion, die zur hermeneutischen Phänomenologie gehört). Aber dies schließt zugleich ein, dass das Risiko bei der Wahl des Leitfadens die Materialisierung nicht nur der Interpretation schon *in fieri* herbeiführt, sondern noch tiefer die Aneignung des Denkens Leibniz seitens der Metaphysik des menschlichen Daseins auslöst. Heidegger riskiert somit eine interpretierend konstruktive aneignende These, damit er auf die erläuternd philosophische Absicht der *Monadologie* kommen kann, d. i. er versteht, dass die *Monadologie* nicht weniger als das Sein des Seienden aufklären will. Doch, obwohl dies eine These ist, deren Risiko vollständig in Kauf genommen wird, wird sie nicht in der Lage sein, ihre mögliche hermeneutische Kraft zu entfalten, wenn nicht irgendwo eine *exemplarische* Idee des Seins gewonnen wird (Heidegger 1996, 85). Bei diesem Gedankengang bewegt sich Heidegger in der Nähe einer Aneignung der monadologischen Metaphysik von Leibniz, und zwar, mit der Intention, das ganze philosophische Potential dieser Philosophie nutzen zu können, und dementsprechend, es für die Metaphysik des Daseins zu gewinnen. Das, was im Auszug der Marburger Vorlesung folgt, zeigt bereits geradezu einen hermeneutischen

phänomenologischen Zug. Anders gesagt: Es handelt sich um Thesen, die nicht nur formal, sondern materiell von nun an die Analytik des menschlichen Daseins selbst kennzeichnen. Wie geschieht das konkret?

Zunächst gilt es, die Fragestellung zu wiederholen: Wo wurde eine exemplarische Idee des Seins gewonnen? Eine solche Idee wurde dort gewonnen, „wo dergleichen wie Sein sich unmittelbar für den philosophisch Fragenden offenbart" (Heidegger, 1996, 85).[10] Ist es aber möglich, dass sich das Sein offenbart, sobald ich nach dem Sein frage? Ja, eben in dem Augenblick, in dem nach ihm gefragt wird. Dies besagt aber nicht, dass die Idee des Seins zu gewinnen ist, nur weil lediglich nach ihm gefragt wird. Es geht vielmehr um Folgendes: Wenn nach dem Sein gefragt wird, wird die wirkungsvolle Kraft des philosophischen Fragens *mitthematisch* ausgelöst, und zwar als Modalität eines jeden Fragens. Es handelt sich um das philosophische Fragen als privilegierte und exklusive Tätigkeit eines besonderen Seienden, desjenigen Seienden, das die Seinsmöglichkeit des Fragens hat (Heidegger 1986, 7)[11] und das diese Tätigkeit zugleich zu einer philosophischen Fragestellung erheben kann [für den philosophisch Fragenden].[12] Unter den philosophischen Fragen zeichnet sich die Seinsfrage aus. Es ist das Dasein, das überhaupt fragen und dementsprechend *philosophisch* fragen kann. Und diese Bewegung, die ein direktes Fragen nach dem Sein zurückstellt, findet eigentlich statt, weil nur auf dem Boden des fragenden Daseins, möglich ist, nach dem Sein zu fragen; und dies im Sinne eines philosophischen Fragens. Deswegen gewinnt man lediglich beim Fragen als Seinsart des fragenden Seienden unmittelbar die Idee des Seins. Diese Idee, deren problematischer Inhalt vom Sein selbst vorweggenommen wird, wird als Voraussetzung für das Fragen selbst in seiner Tätigkeit gewonnen.[13] Anders formuliert: Eine solche Gewinnung ist durch den vorwegnehmenden Charakter des Seins hinsichtlich des Fragens selbst möglich. Nur weil das Sein unser Fragen vorwegnimmt, ist es überhaupt möglich, nach ihm zu fragen. Dabei wird das Fragen erst als Fragen überhaupt möglich. Die Spezifikation, die das philosophische Fragen für sich erreicht, ist, wie Heidegger in SuZ sagt, durch

„eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden" (Heidegger 1986, 8[14]) ermöglicht.

Auch wenn beim Fragen die Seinsidee eine unbestimmte, vage Idee ist (Heidegger, 1986, 5), ist sie eine *exemplarische* Idee des Seins. Man weiß schon, wo eine exemplarische Idee des Seins gewonnen werden muss: dort, wo so etwas wie Sein sich unmittelbar für den philosophischen Fragenden offenbart. Warum aber ist diese Idee exemplarisch? Weil das Seiende als solches, in dem die Frage selbst nach dem Sein gestellt wird, exemplarisch ist. (Heidegger 1986, 7). Anders ausgesagt: Der Exemplarcharakter der Seinsidee ist auf dem Seienden gegründet, mittels dessen möglich wird, den Sinn von Sein abzulesen. Diese Ablesung des Seinssinnes hat folglich eine ursprüngliche Quelle: das Dasein selbst[15]. Die gewonnene Seinsidee ist exemplarisch, da sie ursprünglich ist und nicht einem künstlich konstruierten Moment entspringt, das nachträglich zum Fragen selbst hinzukommen könne.[16] Das ist der Grund, warum sich die Idee des Seins für *den philosophisch Fragenden* unmittelbar offenbart. Diese Unmittelbarkeit ist somit nicht zufällig; sie entsteht zugleich mit dem fragenden Dasein als *Ursprung* der Möglichkeit, die Idee des Seins in ihm abzulesen.[17]

Damit geht man noch einen neuen Schritt weiter. Beim Vergleichen der Textstelle Heideggers mit denjenigen von Leibniz, macht sich deutlich, wie Heidegger hier sieht, dass zentrale Thesen seiner eigenen Philosophie antizipiert werden, auch wenn dieser Umstand im Text betont nicht ausdrücklich wird. Aus diesem Grunde kann Heidegger in der Sprache der Metaphysik von Leibniz expressis verbis angeben, dass dasjenige, was als exemplarisches Seiendes fungiert, das Subjekt ist, denn „es selbst gibt als Seiendes mit seinem Sein die Idee von Sein überhaupt her" (Heidegger 1996, 90.). Es ist also kein Zufall, dass in dieser hermeneutischen Wende eine wichtige Aussage mitgeäußert wird. Es wird nämlich gesagt: „Daher ist [...] in gewisser Weise immer das eigene Sein des Fragenden der Leitfaden, so auch im Entwurf der Monadologie" (Heidegger 1996, 85). Es handelt sich dabei um den Leitfaden, der den metaphysischen Sinn der Monadologie zu treffen und

die Erklärung des Seins selbst auf diesem Wege zu bringen vermag. Heidegger fügt aber noch hinzu: „Was dabei in den Vorblick gelangt, bleibt allerdings ontologisch unbefragt“ (Heidegger 1996, 85). Was ist das? Die Antwort auf diese Frage ist für den Abschluß zu behalten.

Doch, wie kommt es dazu, dass hier das eigene Sein des Fragenden zu einem Leitfaden wird. Die Antwort lautet im Auszug: „Wir verhalten uns zu Seiendem, gehen darin auf und verlieren uns darin, sind davon überwältigt und benommen“.[18] Das – wissen wir – sind eigentümliche Thesen der Philosophie Heideggers. Doch das Wichtigste dabei ist, dass wir uns nicht nur zu Seiendem verhalten. Es wird auch betont: „zugleich sind wir selbst Seiendes“ (Heidegger 1996, 85). Aber wir sind Seiendes auf so einer Weise, dass – und das ist hier entscheidend – unser eigenes Sein dabei im Spiel ist, „und zwar nicht indifferent, sondern so, daß gerade unser eigenes Sein uns anliegt“ (Heidegger 1996, 85). Darum ist stets das eigene Sein des Fragenden das, was zu einem Leitfaden sowohl für die Fragestellung der Monadologie als auch für die Metaphysik des Daseins wird: die Erklärung der Seinsfrage selbst. Deswegen ist es erforderlich, nicht nur ohne Weiteres den Akzent auf dem Fragenden zu setzen; es ist eher nötig, die Betonung zu verschieben, damit sie auf das *Sein* des Fragenden selbst gesetzt wird.

So wie für Heidegger nun das eigene Sein des Fragenden der Leitfaden für die ontologische Ausgabe wird, genauso lässt sich auch ein entsprechender Leitfaden im metaphysischen Projekt der Monadologie identifizieren[19]. Im vorletzten Absatz auf der Seite 85 des kommentierten Textes bezieht sich Heidegger kopulativ auf das eigene Dasein, d. h. die eigene Existenz, und auf das eigene Ich. Diesbezüglich drückt er aus: „Der ständige Hinblick auf das eigene Dasein, auf die Seinsverfassung und Seinsart des eigenen Ich, gibt Leibniz das Vorbild für die Einheit, die er jedem Seienden zuweist“. Heidegger bemerkt, dass dies an vielen Stellen deutlich wird, und in Bezug auf diesen Leitfaden betont er auch, dass “klar zu sehen“ [...] „von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis der Monadologie“[20] (Heidegger 1996, 85 und Heidegger 1990², 106) ist.

III

Dass also die Idee des Seins bei Leibniz aus der Herausstellung der Subjektivität der Monade gewonnen wird, ist eine Gegebenheit, die Heidegger unter Berufung auf die bedeutsamen Passagen innerhalb des Werkes von Leibniz aufzeigt. Man darf aber fragen, welche die wesentlichen Charakteristika dergleichen Subjektivität sind. Diese Frage ist bezeichnend, denn die Tragweite, die die monadologische Subjektivität erweisen kann, hängt von ihrer Antwort ab. Der zunächst infrage kommende Monadencharakter, der sich auf das Wort ‚Subjekt' zurückruft, lässt sich dadurch finden, dass das Ich eben die Rolle eines Subjekts von Prädikaten spielen kann. Heidegger lässt dieses interpretatorische Material in der Vorlesung von 1928 zur Geltung kommen. Hier werde ich mich zusammenfassend auf das Ich selbst beziehen. Dabei wird versucht zu erläutern, was ein solcher Ansatz bedeutet.

Aus dem ontologischen Sachverhalt: « par le moyen de l' âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu' on appelle MOI en nous […] » (Gerh. IV, 482)[21], ist es von dem Ich selbst aus erlaubt, an Sein und an alle Bestimmungen zu denken, die – auf Aristoteles zurückgehend – dem Sein selbst zukommen. Leibniz sagt es eindeutig aus: « [...] et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immateriel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en luy sans bornes » (Gerh. VI, 612). Damit wird deutlich, was Leibniz hier naheliegt: Der Zugang zu der Idee des Seins, sowie zu den weiteren Metaphysik-Bestimmungen, wird aus dem Ich selbst angesetzt. Dieses Motiv wird von der Metaphysik des Daseins übernommen, und zwar im Modus, in dem es durch *SuZ* kenntlich gemacht worden ist, aber auch mittels des Auszugs der Vorlesung und der Vorlesung als solche.

Diesbezüglich ist der Brief, den Leibniz an die Königin Sophie Charlotte von Preußen sendet, von einer besonderen Bedeutung. Er schreibt dort: « Cette pensée de moy, qui m'apperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des sens » (Gerh. VI, 502). Leibniz bezieht sich auf das Ich als einen Gedanken, den

wir besitzen. Es ist dabei zu betonen, dass die Möglichkeit überhaupt zu denken, sogar in der reflexiven Denkrichtung zum Ich, durch das Ich selbst ermöglicht ist. Das Ich ist das nicht Ausgesagte, d. h., das Unthematische in jedem Gedanke, das auf das gerichtet ist, was nicht Ich ist. Es handelt sich dabei um ein Denken, das, obwohl auf mich selbst gerichtet ist, mich als etwas anderes als mich selbst nimmt. Das heißt: Auch wenn das Ich ein Bestandteil von mir ist, wird es nicht mit dem egologischen Zentrum identifiziert, das ich selber bin. Leibniz spricht sich noch klarer aus: « Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres differentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense » (Gerh. VI, 502). Dass das Ich ein einziger ontologischer Träger für jedes Seiende wird, wird von Leibniz dadurch bewiesen, dass er die Möglichkeit aufgreift, die substantielle Funktion des Ich auf jedes Seiende zu erweitern. In einer Art Auswirkung des erweiternden Potentials des Ichs würde dies ermöglichen, auf die Idee zu kommen, dass jedes Seiende Substanz werden könnte. Es ist aber festzuhalten, dass das Ich hier nicht als eine Substanz gefasst wird – darauf wird u. a. die Kritik Kants gerichtet –. Es geht vielmehr darum, dass das Ich selbst ermöglicht, die Substanz egologisch zu verstehen und damit, ihren Substanzgrundzug zu weiteren Seienden zu erstrecken. Dieser Ansatz ist nur dann zu begreifen, wenn man in der Auslegung die prägnante eidetische Kraft des Ichs bei Leibniz beachtet, und d. h., der Monade, die als ‚geistliches' bzw. ideales Seiendes als jedes andere Seiende ontologisch vorrangig ist. Darum fasst Leibniz zusammen: « Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance en general, et c'est aussi la consideration de moy même, qui me fournit d'autres notions de metaphysique, comme de cause, effect, action, similitude etc., et même celles de la Logique et de la Morale » (Gerh. VI, 502). Demgemäß ist die ganze Textpassage zwiefach bedeutsam: zum Einen, weil die Passage den Modus explizit macht, wie man zu der Idee des Seins gelangt; und zum Anderen, weil der Text berechtigt, das Bewusstsein als definitives Element zur Abhebung zu bringen, auf welches der Erläuterungsprozess der

Subjektivität zurückgeführt werden kann. Es ist hier nicht der Umstand zu übersehen, dass die Erklärung, wie man auf die Seinsidee kommt, nicht die Wiedergabe der Feststellung ist, wie man zu dieser gelangt. Vor allem wird auf das Ich als die Bedingung hingewiesen, auf deren Boden der Zugang zu der Seinsidee möglich wird. Deutlicherweise drückt sich hier nun der bestimmende Vorläufer der ursprünglich-synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption Kants aus, d. i. des transzendentalen Bewußtseins, wobei ‚Apperzeption' ein eigentümliches Wort von Leibniz ist.

Heidegger führt noch weitere Textpassagen an. Doch zu denen zählt eine, die für den Vergleich beider Philosophien besonders relevant ist. Es handelt sich um eine Passage des *Nouveau Essaix*. Leibniz fragt dort in der Weise: « Et je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idee de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous » (Gerh. V, 71). Was stellt sich in diesen Worten heraus? Heidegger legt es zweifach aus: Einerseits sieht er dort die Verbindung zwischen Sein und Subjektivität, auch wenn dies für ihn missverständlich geschieht. Andererseits ist aber diese Verbindung keine beliebige, sondern eine ausgezeichnete, denn im Grunde genommen, wird hier gesagt: „Wir hätten die Idee des Seins nicht, wenn wir nicht selbst Seiende wären und Seienden in uns fänden" (Heidegger, 1996, 89). Positiv ausgedrückt besagt dies, dass wir sein müssen, damit wir die Idee des Seins haben können. Gleichwohl geht es in dieser Erklärung nicht um die Selbstverständlichkeit, die hier scheinbar ans Licht kommt. Dieses Sein-müssen bzw. Zu-sein, um die Idee des Seins zu haben, weist nicht auf den bloßen Umstand des Existierens hin, damit man eine ‚Sicht' des Seins haben kann. Dieses Sein oder Existieren bezieht sich nicht auf die bloße Notwendigkeit, existieren zu müssen, damit wir so Anteil am Sein haben können. Die Auslegung Heideggers ist viel entscheidender und nähert sich sehr auf die Bestimmung des Seins, die er in *SuZ* ausführt. Es ist daran zu erinnern, dass das Faktum des Existierens bei Heidegger durch ein „Zu-sein" gekennzeichnet ist. Es ist die erste Bestimmung, die fast programmatisch im § 9 jenes Werkes auftaucht. Die andere Bestimmung ist, dass das

‚Wesen' des Daseins in seiner Existenz liegt. Doch ist die Existenz unentbehrliche Übernahme des eigenen Daseins; das Dasein existiert nicht nur als die anderen Seienden, sondern es existiert in der Weise des „Zu-seins". Das impliziert: verstehend, das eigene daseinsmäßige Sein zu übernehmen. Das Verstehen, das hier zum Vorschein kommt, ist weit entfernt, eine Erkenntnis zu bilden. Kennzeichnend für die Existenz ist das *Seins*verhältnis, welches das Dasein mit seinem Sein hat. Dessen Sein erschöpft sich in diesem verstehenden Verhalten des Daseins mit seinem Sein. Genauer gilt es zu sagen: Das Dasein hat kein Verhältnis, sondern es besteht vielmehr in diesem Verhältnis und führt dieses Verhältnis selbst durch. Das Verhältnis selbst, dass das Dasein mit seinem Sein hat, ist ein verhältnismäßiges Verhalten.

Im Text des Auszugs der Vorlesung wird diese Idee durch die auslegende Wiedergabe der Worte des Leibniz vorweggenommen, und zwar, wenn Heidegger feststellt: „Es ist gerade unser Wesen, daß wir nicht sein können, was wir sind, ohne die Idee des Seins" (Heidegger, 1996, 89). Hier gibt es aber noch etwas Mitgedachtes, das bemerkenswerte Auswirkungen hat. Darum wird gleich hinzugefügt: „Seinsverständnis ist konstitutiv für das Dasein" (Heidegger 1996, 89). Es ist sehr ausdrückend, dass dieser These im Anschluß an den Worten des § 27 des *Discours de métaphysique* geäußert wird: Bei dem Paragraphen wird Folgendes erläutert: « il est tousjours faux de dire que toutes nos notions viennent des sens qu'on appelle exterieurs, car celle que j'ay de moy et de mes pensées, et par consequent de l'estre, de la substance, de l'action, de l'identité, et de bien d'autres, viennent d'une experience interne » (Gerh. IV, 453).

Der Leser dieser Heideggerschen Texte fühlt sich jedoch sehr enttäuscht, wenn alles, was gewonnen wurde, durchgestrichen zu sein scheint bzw. herabgesetzt in seinem ontologischen Belang, aufgrund eines darauffolgenden Kommentars Heideggers, das das erst Herausgehobene in Frage stellt, nämlich den Konstitutivcharakter des Seinsverständnisses für das Dasein. In der Tat, Heidegger macht in der Fortsetzung der zitierten Passagen gleich aufmerksam: „Daraus folgt aber nicht, daß wir die Idee des

Seins im Rückgang auf uns selbst als Seiende gewinnen“ (Heidegger 1996, 89). Wie wollen wir nun verbleiben? Hat sich etwa nicht der ganze hermeneutische phänomenologische Gedankengang bemüht, die entsprechenden Texte des Leibniz heranzuziehen und sie, in dem Sinne zu interpretieren, dass in dem monadologischen Subjekt sich bereits die Frage nach dem Sein in Gang gesetzt hätte? In dieser Hinsicht scheint jenes Ergebnis jetzt ausgelöscht zu sein. Im Auszug der Vorlesung gibt es dafür keine zusätzliche Erklärung. Zur Lösung dieser Aporie sind die parallelen Überlegungen der Vorlesung zu Hilfe zu nehmen. Es ist aber festzuhalten, dass solche Betrachtungen eigentlich keine Erläuterungen der verwirrenden Behauptung Heideggers sind, die das Gewonnene wieder gutmachen könnten. Sie sind nur Bemerkungen, die ihrerseits von dem Leser Heideggers zu interpretieren sind, um dann eine mögliche Lösung zu treffen. Zum Schluß sehen wir, wie das eigentlich stattfindet.

Nachdem gesagt worden ist, Seinsverständnis sei konstitutiv für das Dasein, und dass daraus aber nicht folgt, dass wir die Idee des Seins im Rückblick auf uns selbst als Seiende gewinnen, wird diesmal in der Vorlesung ergänzt, dass der nächste Ursprung der Seinsidee, als aus dem Subjekt entstehende Idee, im Zuge der Texte des Leibniz, vielmehr „ein indifferenter ist“ (Heidegger 1990, 109). Was soll damit gesagt sein? Ich denke, dass hier von einem Hinweis auf die Metaphysik von Leibniz die Rede ist. Heidegger möchte sagen, dass der nächste Ursprung der Idee des Seins *in der Philosophie von Leibniz* und insgesamt in der ganzen modernen Philosophie indifferent ist. Die Indifferenz bezieht sich nicht darauf, dass Leibniz sich nicht für den Ursprung der Idee des Seins interessiert. Das Adjektiv ‚indifferent’ bzw. das Substantiv ‚Indifferenz’ ist in dem Sinne zu fassen, dass noch nicht die Differenzierung des Ursprungs der Seinsidee gemacht worden ist. Deswegen, nachdem Heidegger gesagt hat, dass daraus aber nicht folgt, dass wir die Idee des Seins im Rückblick auf uns selbst als Seiende gewinnen, fügt er ohne Warnung oder Erklärung hinzu: „die ungeschiedene Vorhandenheit von Welt und uns“ (Heidegger 1990, 109). Ich lege das vorliegende Problem wie folgt aus: Wenn man mit der

Welt und dem Wir vollzugshaft, somit unthematisch ohne Weiteres verfährt, operiert man auf einer einheitlichen Stufe. D. h.: Beide – Welt und Wir – werden einer gleichförmigen ontologischen Behandlung unterzogen. Selbstverständlich gilt dieser Vorwurf, auf Leibniz zu richten, nur wenn beide, das Wir, d. i. das Ich, das Subjekt, die eigene Existenz *und* die Welt, schließlich unter Berufung auf die Seinsweise behandelt worden sind, die Heidegger hier in Erinnerung bringt: die *Vorhandenheit* bzw. das Vorhandensein. Im Grunde genommen, werden im Fehlen an einem ausdrücklichen Unterschied das Wir, unsere Existenz und die Welt als Vorhandenheit ausgelegt, als ob sie alle der gleichen Seinsverfassung zuzuordnen wären. Wohl aber ist dies aus der Blickrichtung von *SuZ* kein Zufall, denn „Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«“ (Heidegger 1986, 15). In einer Anmerkung im *Hüttenexemplar* für das Wort ‚Welt‘ erläutert Heidegger: „d. h. hier aus dem Vorhandenen“ (Heidegger 1986, 440).

Zusammenfassend: Heidegger würdigt den Fortschritt von Leibniz in der Wiederbelebung der Idee des Seins, weil Leibniz die Fragestellung im Bereich desjenigen Seienden angesetzt hat, das über das Sein weiß, da es selbst ist (existiert) und weiß, dass es weiß (*apperception*). Es ist dadurch geschehen, dass die Philosophie von Leibniz das verstehende Existieren auf dem Wege der neuzeitlich verstandenen Subjektivität zur Abhebung gebracht hat. Doch das, was die Gewinnung der Philosophie von Leibniz darstellt, bildet zugleich ihre Begrenzung.

Aus all dem kündigt Heidegger ausdrücklich den neuen Schritt an, der in Richtung einer neuen Erklärung der Idee des Seins weiter zu machen ist. Eine solche Erläuterung ist nur durch eine Auslegung der Quelle der Seinsidee als Urtranszendenz des Daseins zu erreichen (Heidegger 1990, 110). Doch damit treten wir nicht mehr den Boden der monadologischen Metaphysik, sondern eigentlich den der Metaphysik des Daseins.

Hier also, bei dem ständigen „Blick auf das eigene Dasein, auf die Seinsverfassung und Seinsart des eigenen Ich, gibt Leibniz das Vorbild für die Einheit, die er jedem Seienden zuweist“ (Heidegger 1996, 85). Hier nähern sich das Dasein und die Monade, sofern diese in egologischer Hinsicht betrachtet wird. Heidegger bezieht sich hier nämlich einheitlich auf das eigene Dasein und auf das eigene Ich (Heidegger 1996, 85). Allerdings dort, wo die höchste Übereinstimmung erreicht wird, findet auch die größte Entfernung statt. In der Tat, obwohl bei dem monadologischen Projekt das eigene Sein des Fragenden, d. i. die Seinsverfassung und Seinsart des eigenen Ichs, ebenfalls Leitfaden wird, bleibt etwas, das als ontologische Frage nicht angesprochen worden ist. Diesbezüglich sind die Schlüsselworte Heideggers nicht zu überspringen: „Was dabei in den Vorblick gelangt, bleibt allerdings ontologisch unbefragt“. Merken wir an, dass hierbei nicht gesagt wird, was das ist, was allerdings ontologisch unbefragt bleibt, auch wenn das zunächst hervorgehoben und gesehen werden kann. Es ist so aus, als ob im Text nahegelegt worden wäre, dass ein solches das Ich sei. Diese Antwort ist in gewissen Grenzen richtig. Freilich reicht es, um dieses Bedenken zu beseitigen, an eine Klammer im Text der Vorlesung zu appellieren. Dort schreibt Heidegger den gleichen Satz und fügt das Wort *Existenz* zu. Es ist also die Existenz, als innewohnende Seinsart des Daseins, das, was ontologisch, d. i. philosophisch unbefragt bleibt, obwohl der Blick auf sie gerichtet wird.

Die an Leibniz gewidmete Vorlesung Heideggers und die dazu gehörigen Texte bieten einen ertragreichen Inhalt, um sich mit der aneignenden Umwandlung der monadologischen Metaphysik durch die Metaphysik des Daseins weiter zu beschäftigen. Die Beiträge von Leibniz, was die Frage nach der Existenz betrifft, können in einer Untersuchung nicht außer Betracht bleiben, wenn dieses Material fruchtbar werden sollte.

ANMERKUNGEN

[1] Mit der Kriegsnotsemester Vorlesung 1919 bricht die neue Position Heideggers auf mit der Entdeckung in der Philosophie des Vortheoretischen. Vgl. dazu Heidegger 1999[2].

[2] Die Texte zum Studium des Verhältnisses zwischen dem Denken von Heidegger und Leibniz gründen sich zunächst auf den Vorlesungen, die Heidegger Leibniz gewidmet hat. Zu denen gehören Heidegger 1990², 2001², 2006. Andererseits gibt es Texte einer anderen Verfassung, die nicht weniger bedeutsam sind, um die Aneignung Heideggers des philosophischen Ansatzes des Leibniz zur Geltung kommen zu lassen. Zu denen gehört die berühmte *Antrittsvorlesung* 24 Juli 1929, die an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurde: *Was ist Metaphysik*. Im gleichen Problemkontext ist *Vom Wesen des Grundes* hervorzuheben. Dabei geht es ursprünglich um einen Beitrag zu der *Festschrift* für Edmund Husserl in seinem 70. Geburtstag, ebenfalls des Jahres 1929. Unter diesen Werken ragt der *Auszug* der Vorlesung SS 1928, dessen Überschrift seine Herkunft anzeigt: *Aus der letzten Marburger Vorlesung*. Auch wenn der Auszug Passagen aus der Vorlesung wiederholt, enthält dieses kleine Werk sehr bedeutsame und produktive Textvarianten für die hier angesprochene Auslegung. Die drei Texte sind in *Wegmarken* wiedergegeben, eine Aufsatzsammlung, die Heidegger als „eine Reihe von Aufenthalten im Unterwegs der einen Seinsfrage" konzipierte (Heidegger 1996, 3;1996, V) und die er „dem verstorbenen Freund" Kurt Bauch widmete. Zu den angegebenen Texten sind ebenso die Hinweisungen auf das Denken von Leibniz in Nietzsche I y II zu rechnen. Neuerdings ist der Band 84.1 der Gesamtausgabe erschienen (Heidegger 2013). Dieser Band umfaßt die Kant-Seminare vom SS 1931, WS 1931/32 und SS 1934 sowie das Leibniz-Seminar vom WS 1935/36. Das dort enthaltene Material kommt für die hier geleistete Arbeit nicht in Frage.

[3] Auf der ersten Seite des Auszugs erklärt Heidegger, dass der Text aus der Vorlesung genommen und durchgesehen worden ist (Heidegger 1996, 79).

[4] « Monas est un mot Grec, qui signifie l'Unité, ou ce qui est un ».

[5] Zahlreiche Texte von Leibniz verdeutlichen den Unterschied der *vis activa* als *vis primitiva* von der *vis* oder potentia activa der Scholastiker, so, z. B., der Text, den Heidegger selbst hier zitiert: *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae, Discours de Métaphysique*. Es gibt aber eine von Heidegger nicht herangezogene Textpassage, die in dieser Hinsicht besonders erleuchtend ist. Der Gedanke drückt sich innerhalb Passagen aus, in denen Leibniz seine These gegen den Cartesianismus zum Ausdruck bringt: "Vis activa, quae et absolute vis dici solet, non est concipienda ut simplex potentia vulgaris scholarum seu ut receptivitas actionis, sed involvit conatum seu tendentiam ad actionem, ita ut nisi quid aliud impediat, actio consequatur. Et in hoc proprie consistit *enteléxeia*, parum scholis intellecta; talis enim potentia actum involvit neque in facultate nuda persistit, etsi non semper integre procedat ad actionem ad quam tendit, quoties scilicet objicitur impedimentum" (Gerhardt IV, 395).

[6] Sed vis activa actum quendam sive *enteléxeian* continent, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatus involvit (Gerh. IV, 469).

[7] Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci (Gerhardt IV, 470).

[8] Ebda. Hervorhebung vom Verfasser.

[9] In *SuZ* erhält nur der Terminus ‚Destruktion' eine spezifische Behandlung als methodische Komponente. Dies bedeutet aber nicht, dass die beiden anderen Momente – Reduktion und Konstruktion – keine kooperative wirkungsvolle Präsenz erweisen. Als solche werden sie in der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* angesprochen. Vgl. auch den entsprechenden Kommentar von F.-W. v. Herrmann (v. Herrmann1987, 232 und ff.).

[10] Sie [die Idee des Seins] wurde dort gewonnen, wo dergleichen wie Sein unmittelbar für den philosophisch Fragenden offenbart.

[11] „Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*."

[12] Dieser im Text der Vorlesung zweideutige Sachverhalt, ist deutlich im Text des Auszugs. Während in der Vorlesung gesagt wird, dass der Leitfaden das eigene Sein ist, wird im Auszugstext betont, dass der Leitfaden das eigene Sein *des Fragenden* ist. (Vgl. die Seite 106 der Vorlesung mit der S. 85 des Auszugs). Von mir hervorgehoben.

[13] So wird in *ZuS* gesagt (Heidegger 1986, 7): „Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins".

[14] Nicht ein »Zirkel im Beweis« liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden.

[15] Mit der späteren Sprache des *Seinsgeschichtlichen Denkens* erklärt Heidegger in einer Randbemerkung aus dem Handexemplar von *SuZ*: „Exemplarisch ist das Dasein, weil es das Bei-spiel, das überhaupt in seinem Wesen als Da-sein (Wahrheit des Seins wahrend) das Sein als solches zu- und bei-spielt – ins Spiel des Anklangs bringt" (Heidegger, 1986, 7).

[16] In *SuZ* betont Heidegger: „Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir *wissen* nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was *ist* ›Sein‹?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*" (Heidegger 1986, 5).

[17] Hier ist u. a. der transzendentale Zug zu sehen, nicht der ganzen Philosophie von *SuZ*, sondern seiner Weise, nach dem Sein zu fragen. Wird *SuZ* nachgelesen, so ist es zu merken, das der Fragende eigentlich das Befragte ist.

[18] Wegmarken, 85. Diese Benommenheit bezieht sich auf das In-der-Welt-sein.

[19] Vgl. auch Heidegger 1996, 87. Dort wird gefragt: „Von woher also nimmt Leibniz den Leitfaden für die Bestimmung des Seins des Seienden?". Auf diese Frage wird geantwortet: „Nach der Analogie mit Seele, Leben und Geist wird Sein gedeutet". Zum Schluß wird hinzugefügt: „Der Leitfaden ist das ego".

[20] Vgl. auch die entsprechenden Bestimmungen in *SuZ*: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.* Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist.*" (*SuZ*, 12).

[21] Heidegger, nicht Leibniz, hebt das Wort ‚Ich' hervor.

BIBLIOGRAPHIE

Gadamer, H.-G. 1983. *Heideggers Wege*. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck).

Heidegger, M. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.

Heidegger, M. 1990. GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Marburger Vorlesung SS 1928, Hrg. v. Klaus Held. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. 1996. *Wegmarken*. Hrg. v F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. 1999. GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Hrg. v. Bernd Heimbüchel. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. 2001. GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, Freiburger Vorlesung WS 1928/1929. Hrg. v. Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. 2006. GA 23 *Geschichte der Philosophie von*

Thomas von Aquin bis Kant, Marburger Vorlesung WS 1926/1927. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, M. 2013. *Seminare. Kant – Leibniz – Schiller*. GA 84.1 Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Leibniz, G. W. 1875–1890 (wiederholt nachgedruckt) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde.

VOLPI, F. 1984. *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne.

VOLPI, F. 1989 „Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik". *Philosophisches Jahrbuch* 36: 225-240.

VOLPI, F. 2001. „Der Status der existenzialen Analytik" (§§ 9-13). In *Sein und Zeit*, v. Martin Heidegger, hrg v. Thomas Rentsch, 29-50. Berlin: Akademie Verlag.

Von Herrmann, F.-W. 1987. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'. I., Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Prof. Dr. Hardy Neumann's main fields of interest are ancient and modern philosophy, phenomenology and hermeneutics. Prof. Neumann is a fellow of the Alexander von Humboldt Foundation, he wrote his PhD on the philosophy of Kant and has published on Plato, Aristotle, Kant, Hegel, Heidegger and others.

Address:
Hardy Neumann
Institute of Philosophy
Pontifical Catholic University of Valparaíso
Av. Brasil 2950
Valparaíso, Chile
Phone: (+56) 65 2274391
Email: hneumann@ucv.cl

Book Reviews

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 417-424 ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

The Sophistic Effect

Eduardo Mendieta
Stony Brook University

Peter Carravetta, *The Elusive Hermes: Method Discourse Interpreting,* Aurora, Colorado: The Davies Group Publishers, 2012, 504 p.

Keywords: hermeneutics, semiotics, philosophy of language, sophist, rhetoric

Peter Carravetta's *The Elusive Hermes* is an immensely erudite book. It covers over 2500 years of the history of thinking about language, method, theory and the task of interpretation. While the book has substantive and perspicacious analyses of figures such as Protagoras, Plato, Aristotle, Bacon, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer, Peirce, and Buchler, it is not a history of the philosophy of language per se. *The Elusive Hermes* is a systematic articulation of a philosophical position that links three key propositions. First, that there is no method without a theory, and that theory is proleptic of the fashioning of a method. In other words, method is never without presuppositions. Second, that discourse, and more precisely, the rhetorical enactment of all communication, is the ground on which method and theory interpenetrate and contaminate each other. Carravetta puts it thusly: "We will argue, and abundantly demonstrate, that *method and rhetoric are the recto and the verso* of the same discursive process." (8) Third, that interpretation requires four loci, or cardinal points, to "guarantee" its validity or efficacy. These frames or loci are: the interpreter, the work or text, the interpretation, and society, or the community of interpretation, to use Josiah Royce's term. These three interrelated philosophical propositions are carefully and "abundantly demonstrated" through the three sections that make up the book. Part one presents the

architecture of Carravetta's overall proposal. Part two provides us with a history of the debates about method beginning with the different interpretations about the origins of rational thought and its separation from myth, taking us from the sophists, Plato and Aristotle through Bacon, Galilei, Descartes, then Hegel and Husserl. Part three of the book culminates with careful reconstructions of the theories of interpretation and discourse in Gadamer, Perelman and Ricoeur. It must be noted that this massive volume is one of a tetralogy, that is to say, that if one thinks something has been left out, it is very likely that it is because it is being or will be covered in the other three volumes, of which two are already finished, and the fourth is under preparation. In addition to the three pivotal theses Carravetta sets out to prove or make plausible, there is a major claim that orients the entire text, and perhaps his entire thinking, and that is that "the sophists should be considered full-fledged philosophers of language and interpretation" (xiv). Carravetta is interested in rehabilitating the much maligned sophists. In fact, he sees them as the true founding fathers of philosophy.

Given that this is a prodigiously rich book, I will have to do what a cautious philosopher would do, and that is take a corner or two of Carravetta's book and see if we can get into a fruitful dialogue. The one corner I would pick has to do with Carravetta's three key philosophical theses and the questions that they raise about the elucidation of the normative grounds of all discourse. The second corner of Carravetta's work that I would like to toil has to do with his claim about the sophists, and in particular, his reading of Protagoras's famous sentence that "Man is the measure of all that is and of all that is not that it is not."

At first blush, Carravetta's central theses would seem to lead us into the cul-de-sac of second order historicism, and with it, into the bottomless pit of relativism. If it is the case that all we have is discourse, and discourse as such cannot be dissociated from its rhetorical enactment, and theory and method are but two sides of discourse, and this discourse is but the expression of a society or culture's historical experience, then it would seem we have entered the prison house of

language, in which there are neither windows nor doors to other houses. Given that Carravetta in fact rejects radical nihilism and insidious relativisms, then it cannot be that he would like his work to be read in this way. Let us disaggregate the propositions and what they may or may not entail. One of the basic distinctions between the two cultures, to use C.P. Snow's term, is that the one has a method and the other does not, or that one has a method that is scientific, while the other has a variety of techniques of interpretation that cannot be reduced to a calculable, legible, iterable, neutral, and purely formal system of investigation. This last list of adjectives seems to trace the contours of what method is taken to be. Implicit in this view of method is that it is prior to theory. A method is the foundation on which a theory can be erected. Carravetta challenges this view by noting that a method presupposes a certain view of what is to be analyzed and how it can be analyzed. No method is presuppositionless. Method is neither the death of prejudgment, nor the neutralization of preunderstanding. Method is not and cannot be the *carte blanche* of conceptual naïveté.

As Carravetta show, every method is a way to transfer something, it is a bridge, it is a raft, it is a relay between a conception and its possible consequences. An analogy may help illustrate the point that we are trying to make. We draw up maps in order to survey a territory, give an account of its qualities and characteristics. They let us take a territory at one glance. Maps are omnivorous. Maps, however, are tools. They are *dispositifs* that have efficacy. They have consequences. How we map a certain territory prejudges how we see that territory, and how we are related to that territory. Maps position us in specific locations. Yet, we draw maps with pre-established aims. A map is also the performance of a certain view or perspective. Maps are worldviews dissimulated in the language of similitude. We can say then that method is to theory as maps are to territory; or in other words, there is no method that is not also the enactment of a theory. Methods are worldviews dissimulated in the language of neutrality, iterability, calculability and legibility. Here Carravetta is not far from Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, and our Robert Crease.

If the specter of relativism and second order historicism does not arise from that thesis, then where does it reveal itself? I think it does with Carravetta's second thesis: namely that it is in discourse that method and theory contaminate each other. For Carravetta all communication is discourse. We could say that for him, there is no information that is self-communicating. Information requires communication and communication is always already a discourse. All discourse, however, is always a rhetorical drama. All communication is the staging of a rhetorical performance. Let me appeal to Charles Sanders Peirce's semiotics to illustrate what I think Carravetta is claiming. For Peirce all communication is semiosis, that is the process of assigning to certain entities certain signifying functions. Semiosis is the process of marking in order to signify, and we signify in order to convey something. Semiosis, then, is the process of marking in order to signify something about another something to someone. Peirce thought that in this process we have basically indexes, icons, and symbols, where the first is the most elemental mark and the latter the most dense and implicated mark. Peirce also made the point that even indexes, that which we generally assume to be the most elemental and thus the least symbolically suspect, presuppose reference to symbols or the whole thick webs of meaning. Indeed, take a dot on a black board. The dot could mark a "here" or a "now." It could be a dot in a series of dots that turns out to be the trajectory of a projectile following a Galilean parabolic fall. Or let us take Wittgenstein's example, culled from Augustine. I place in front of you two apples, one green, and one red. I say two. You are just learning English. What have you learned? The number two? How do you know that "two" refers to "2;" Or that I did not mean that apples are called "two;" That the green is "two;" That red is "two;" Or that "two" is green or red? Or that "two" means: "here have something to eat, it is late and you must be hungry?" I am here getting carried away with my Lemony Snicket' philosophy of language. You get Peirce's point: all semiosis culminates in hermeneutics. I think that it is on these Wittgenstenian and Peircean grounds that Carravetta comes to the conclusion that we are always in the grip of discourse as rhetoric. Rhetoric,

however, is more than the profligacy of semiosis. Rhetoric is the élan of language. It is its zeal, abundance, and joy. Without rhetoric we would all talk either like automated phone systems or Data in Star Trek. But we don't. We are all Shakespeares, EE Cummingss, Frosts, and Ginsburgs in our little parcel of language, the one we share with many others poets and virtuosos of language.

I think we can agree with Carravetta on the importance of rhetoric for language. With him, I would add that if "poetry is the utopia of language", to quote that wonderful line of Umberto Eco, rhetoric is its chalice, the one from which we all imbibe in the newness that language makes possible. Languages, as French structuralists have taught us to see, have this elasticity and possibility for malleability against the background of rules that make possible violations and innovations. There is the famous distinction between *Langue* and *Parole*, language and speech. The rules of the language do not have to be unchanging, but they cannot change radically from speaker to speaker, generation to generation. Additionally, even, if we do not go along with Chomsky, and pretend that all languages share in a common and deep grammar, we can recognize the following: Every language establishes some formal relations that have normative dimensions. Let me use Habermas' theory of communicative action to illustrate. For Habermas all speaking is a doing, and doing is entangled with speaking. Discourse is made up of speech acts. Every speech act puts in relationship three worlds: my subjective world, the social world in which I speak, and the objective world about which I make claims when I speak. Let us take a speech act: "It is now raining outside." I am making an objective claim about the state of the world outside, which I myself believe, and I am making it to you. There are three validity claims embedded in this claim. Habermas calls them: truth, truthfulness and rightness. In other words, no matter how flamboyant, irreverent, playful or poetic I become with my language, I am still beholden to at least these validity claims. I cannot speak and not be in the grip of the normative force of language. To speak does presuppose the poesis of rhetoric, but also the binding force of the claims that I raise with every speech act.

So, language may be a 'prison house' of meaning, but it is also the gateway to the realm of the normative. I think that Carravetta has allowed the normativity of language to be swallowed with the ambrosia of its natality.

Let me know turn to the second corner of Carravetta's book that I want to engage. As I noted, it has to do with his claim that we need to rehabilitate the sophists from the calumny and vitriol that has been piled on them by most philosophers since Plato. I totally agree with Carravetta, but perhaps for different reasons. Therefore, before I offer a supplemental reading of Protagora's famous claim, let me briefly say something things about the sophists. Sophist, in Greek, means skilled, expert, wise, or qualified in a certain field. The sophists were itinerant teachers, who went from city to city teaching the art of rhetoric. In fact, in as much as they sought to develop the rules for eloquent and effective speaking, they were the first to develop logic as a dimension of language. They devised rhetorical techniques, and in the process, discovered fallacies and crooked thinking. The sophists were rationalists insofar as what could be claimed and said could be done so in accordance with certain rules. The sophists develop all the rhetorical tools and devises that Socrates uses to disarm his opponents in the Platonic dialogues. In fact, there would be no Platonic dialogues without the art of rhetoric that Sophists invented. The Sophists, additionally, were proto-cosmopolitans. As travelling teachers, they could not be provincial. They introduced the distinction between *phusis* and *nomos*, that is, the distinction between a type of lawfulness that is by nature, and lawfulness by convention. They recognized and never ceased to point out that different *Politea* had their own laws, which gave expression to their conventions. But, they also recognized that there was a level of lawfulness above the contingency and relativity of human laws. It is this distinction between *phusis* and *nomos* that the Stoics will take up in order to develop their conception of natural law. Finally, and most importantly, the Sophists were secularists. In the same way that they pointed out the variety and contingency of laws, they observed and challenged the role of the gods in public life. When Aristophanes pokes fun at Socrates in his play the

Clouds, what he is satirizing are the Sophists as both cosmopolitan and secularist teachers.

Still, I want to foreground something unique about the Sophists. They were itinerant teachers who made their living by teaching a public skill. Plato makes much of the fact that sophists had to earn their living, while Socrates refused payment for his teaching. So, before we have the Academy and the Lyceum, we had the office of the paid teacher. This is extremely important for the Sophists signal a functional differentiation within society. With them emerges the office of the teacher. The sophist is neither a priest, nor someone who works for the King, or the powerful. The sophist is at the service of the *Polis*. His work is the work of the *Polis*, the work of democratic eloquence and democratic opinion formation. In contrast to Plato, who wanted to bring the philosopher from the public agora into the private chambers of the King, the sophists were radical democrats. That they were also secularists, makes them even more radical, as they wanted the *Polis* to be only supported by the power of rational deliberation and democratic persuasion. I would make the radical claim that sophists invented the *Political* as such. It is with them, at the very least, that the entwinement of philosophy and politics begins.

Let me close by quickly glossing Protagoras's famous *Homo-Mensura-Satz,* as it is known in German, with the help of Ernst Bloch. Like Bloch, Carravetta notes that the term ἀνθρωπος could be translated as individual men, man in the sense of the genus, or species. If we take the world *anthropos* as individual, then we give a subjectivistic and relativistic meaning to the sentence. If we take it to refer to humanity, then, we are in fact offering a formulation that as Bloch notes, is close to what we find in the young Marx, for instance in the text of the *Introduction to the Critic of Hegel's Philosophy of Right*, where he claims "Radical is to grasp things by their roots. The root for Man (*Mensch*) is but Man himself." By this Marx meant that to radically grasp human existence required that we understand the totality of social relations that make up "man." So, a third reading of Protagoras sentence would say something like, "The measure of all that is that it is and that it is not that it is not is the ensemble of all social relations." We

could say that the social totality is the measure of all that is. Or, perhaps, we could say with Hegel, that the "Das Wahre is das Ganze [The True is the whole]." But, Bloch goes on to note that there is a third motive or possible interpretation of this sentence, one that is inchoate in Protagoras's entire philosophy. This interpretation reads: Society determines man or humanity in general. In other words, individuals are products of socialization and humanity is the sum total of all social determinations. Bloch then claims audaciously "With Protagora's sentence is born natural law." Behind this interpretation stand the already mentioned distinction between *phusis* and *nomos*, law and convention. By making this distinction, and collating it with the task of accomplishing humanity, the sophists gave us a revolutionary tool: natural law (Bloch 1985, 108).

I think Bloch's reading of Protagoras's famous sentence can supplement Carravetta's very well, and offer more evidence for why his call for the re-evaluation of the sophists should be a task that we should take up with all due seriousness and diligence. As can be seen from this sober and circumscribed engagement, Carravetta's text is rich and worthy of serious consideration and study.

REFERENCES

Bloch, Ernst. 1985. *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosoophie. Antike Philosophie*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Address:
Eduardo Mendieta
Stony Brook University
213 Harriman Hall
Stony Brook, NY 11794
Telephone (631) 632-7585
Fax (631) 632-7522
E-mail: Eduardo.Mendieta@stonybrook.edu

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 425-429, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

The Life of Understanding

Tsutomu Ben Yagi
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

James Risser, *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2012, 154 p.

Keywords: hermeneutics, understanding, Gadamer, memory, movement of convalescence

In his latest volume *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*, James Risser sets out to explore the various ways in which Gadamer's hermeneutics can be developed and further expanded upon by offering a fresh but attentive reading of his works. As stated in the introduction, Risser seeks to move beyond the hermeneutics put forward by Heidegger and Gadamer, and offer "something like a hermeneutics after Gadamer" (2). In this sense, the book contrasts from Risser's previous volume on Gadamer titled *Hermeneutics and the Voice of the Other: Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics* (1997), which, as an elaborate commentary to Gadamer's entire philosophy, served more of an expository function than an ostensive function. The volume under review here, on the other hand, serves the latter function insofar as Risser's reading of Gadamer is oriented toward anticipating and discovering what lies beyond and after his hermeneutics.

Carrying on the spirit of philosophical hermeneutics, Risser undertakes this task by bringing Gadamer in dialogue with Plato, while Heidegger enters the scene at intervals as a supporting actor of the dialogue. As is impressed in the title of the volume, one of Risser's main theses is to demonstrate over the course of this dialogue that understanding and life are

intimately intertwined. The use of the genitive contained within the expression 'the life of understanding' must therefore be understood as carrying both a subjective and an objective meaning, whereby life marks the site in and out of which understanding always takes place, while understanding is always an enactment that is directed at bringing life in view (5). Thus this volume essentially concerns the manner of "making one's way in life" (1).

Being short of 150 pages in length including the endnotes and index, this volume is very compact. The main body of the book is composed of seven chapters: the first three chapters take up the question of *memory*, while the remaining four take up the question of *language*. Despite such a composition, each chapter is self-standing for the most part, making the volume resemble more of a collection of essays than a series of successive and interrelated analyses. This makes it somewhat difficult to identify, aside from the most general thematic just laid out, the common thread that unites the book as a whole. This is true especially of the latter part of the book, which remains rather discrete and disparate.

The key concepts Risser employs to delve into the issue of memory in the first part are convalescence, the foreign, and community, each comprising a chapter respectively. Here Risser presents a descriptive account of the hermeneutic movement that pertains to memory, where the dynamic of forgetting and recollection is constantly in play, as was already identified and expounded by Plato in his dialogues such as the *Phaedo* and *Meno*. According to Risser, what is distinctive about the manner in which our memory operates is the factical condition: the constant need to recover from our perpetual forgetting (9). Precisely as a way of coping with such a character of human condition, our memory functions as a recovery of that which has been lost, and, as such, it constitutes convalescence. Yet such a recovery never amounts to a full restoration where the loss is regained and the condition is thereby resolved. Rather, in the case of memory, the loss always remains outstanding as that from which we, as finite beings, can never fully recover (10, 14). It is our destiny always to repeat and re-enact such a recovery without ever recovering,

and it is precisely this unceasing movement of convalescence that defines hermeneutics as such.

Now, given the choice of words, one might suspect that Risser's use of the term 'convalescence' in this context is strikingly reminiscent of Heidegger's (and Vattimo's) use of the term *Verwindung* (getting over). Heidegger introduced this term to clarify and discriminate his often misunderstood term *Überwindung* (overcoming), which plays a pivotal role in his interpretation of the history of philosophy as metaphysics. Indeed, Risser does draw a connection between his own term and that of Heidegger's as a way of implying that his use of the term may be understood as following Heidegger in this regard (14-15).

The movement of convalescence that characterises hermeneutics is then broadened to the discussion of the foreign and exile. As shown by the way in which recovery is identified as a way-making activity amidst the loss of orientation in our life situation, the hermeneutic movement is essentially concerned with what lies outside itself. This does not, however, suggest that strangeness only encroaches from the outside in the sense of what lies outside of the familiar. Following such thinkers as Derrida and Waldenfels, Risser identifies Socrates as an exemplary figure who lived very much like a foreigner within the borders of Athens, as illustrated by his plead at the beginning of the *Apology* (17d-18a), as a way of instantiating a case of strangeness within the familiar. By attending to some of Gadamer's later essays, Risser locates a rather neglected dimension of his hermeneutics, namely, the importance of foreignness for understanding. As Risser rightly suggests, understanding is called for precisely when our familiarity is stripped away, when we are confronted and taken over by strangeness (36-37). Should we concede that what we conceived to be familiar can also turn strange, we come to the recognition that the place we inhabit is profoundly insecure and foreign, much resembling someone who is in exile.

As a way of coming to terms with such a distressing life situation in which we find ourselves, Risser then goes on to suggest that it is in community that the memory is experienced and shared. Memory is to be formed and preserved in shared

life. Risser calls this "a community of memory" (55), which is sustained and developed through formation (*Bildung*) and vigilance. Furthermore, since our life is shared historically, such a community also constitutes a tradition (*Überlieferung*). Yet tradition is not something of which we simply take possession or to which we belong, but it must be brought to life time and again through our participation in shared life. Tradition, as a community of memory, is thus a way of coping with the distress of life situation that is engendered by forgetfulness. In this sense, tradition is here not to be understood simply as a carrying over and passing on of the collective memory, as one might be inclined to understand it. Rather, it is the immemorial remnant that profoundly shapes us, and it is our basic task to *form* (*bilden*) a memory as a way of coming to terms with the distress of our life situation.

In the latter part of the volume, Risser proceeds to analyse the question of language by way of such ideas as the art of weaving, incapacity of language, voice of the written, and beauty, devoting a chapter to each respectively. While each of these ideas is introduced and examined as a way to bring out different dimensions of language, they all essentially aim at highlighting those features of language that reflect the hermeneutic movement, such as interwovenness, motility, and multiplicity. Accordingly, I might paraphrase this part by suggesting that language is marked in different ways by its ability to exhibit a speculative force, the idea of which is decisive for Gadamer's hermeneutics. Risser's discussion includes Plato's dialogues such as the *Seventh Letter*, *Phaedrus*, and *Philebus*, which are considered in parallel with Gadamer's *Truth and Method* as well as a handful of selected essays.

As a whole, this volume embarks on an exploration into the implications of Gadamer's hermeneutics by way of contemplating upon the themes that open up a path for further thinking. While I would be somewhat reluctant to assess Risser's contribution as having accomplished "a hermeneutics after Gadamer", since it mostly makes a reflection on the implications and consequences of Gadamer's thought rather than establishing a whole new hermeneutics in itself, it certainly provides us with a sensitive and valuable account that

situates Gadamer beyond the dialectic of Hegel – a charge that is often brought against Gadamer. Indeed, it is my conjecture that Risser aims in this work, in part, to articulate a critical response to those critics of Gadamer who accuse his hermeneutics of being too assimilative and conservative. In this respect, I believe this book provides a valuable insight into Gadamer's thought.

One minor shortfall of this volume is that, despite its claim to offer "a hermeneutics after Gadamer" and its bearing the subtitle "a contemporary hermeneutics", Risser hardly considers other contemporary thinkers of hermeneutics that have emerged since Gadamer. Just to name a few, Gianni Vattimo, Günter Figal, John Caputo, Santiago Zabala, and many others have already attempted to go beyond Gadamer by way of or way around Gadamer. While Risser does cite a limited number of works by Vattimo and Figal, he does not mention them in order to contrast their views with his own, but merely to make reference to a specific point in question. Even so, I will indicate in closing that there is no doubt that Risser's latest volume contributes in an important way to paving the way for opening up a hermeneutics that may come after Gadamer.

Address:
Tsutomu Ben Yagi
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Reichenaustr. 2
85072 Eichstätt, Germany
E-mail: atopon@phi.web-republic.de

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. VI, NO. 1 / JUNE 2014: 430-436, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

How is Nazism still possible today?

Ionuț Bârliba
"Gh. Zane" Institute of Economic and Social Research, Iași

G. V. Loewen, *We Other Nazis: How you and I are still like them*, Alcoa: Old Moon Academic Press, 2013, 268 p.

Keywords: Nazism, fascism, modern state, power, aesthetics, myth, otherness

"A specter is haunting society – the specter of fascism." This is how G. V. Loewen[1] opens his latest book, *We Other Nazis: How you and I are still like them*. Whether it is true or not Loewen's starting point is quite disturbing. The idea that after more than 70 years since the extreme fascist movements were abolished and accused for their crimes against humanity fascism still haunts our modern society is very intriguing. No, Loewen doesn't draw attention to the extreme phenomenon of neo-Nazism. The author points to a more subtle fascism of our days. The author asserts that all the powers of our society (the Pope, The President, The Prime Minister, The feminists and Socialists) have entered into an unholy alliance to abet the specter of fascism (1). What can we understand from this? The author thinks it is time the fascists of all kinds be cast in a brighter light, their views, their aims, their tendencies and their genealogies, the starting point being that fascism is already acknowledged by all societal powers to be itself an enduring Power (1).

* This paper is supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU/159/1.5/133675.

Basically the book initiates an analysis of the nowadays phenomenon of Nazism. In doing so, Loewen embarks on an analysis of the scenes and phenomena where fascism and particularly Nazism echoes throughout our contemporary social life (2). There is a variety of forms of fascism which seem to leak into our contemporary society. Throughout the seven chapters of his book, Loewen analyzes them according to the political structures and ideological trends of the modern state.

First issue the author discusses is power, namely the nature of power in modernity and the current definitions of power and authority. Loewen's interest here goes mainly to the concept of coercion, both individual and group coercion. In other words, Loewen wishes to understand the particular notion of the "power over", meaning "the control and suasion that allows us to get *others* – persons, things, ideas, institutions and what have you – to do our bidding." (3). He underlines the idea that there is no socialization without coercion at some kind; a reality which occurs most when it comes to the tensional relationship between the one and the many, between the individual and society. Each form of statism postulates that the citizen has no rights which the state is bound to respect. Thus, the only rights the citizen has are the ones the state grants him. The main effect of this is the retreat of the citizenry away from the action of the public sphere (33). In other words, the individual has inadvertently thrown over his powers to the state (15). The state integrates the individual and therefore the individual loses his own power. There is no distinction to be made between public and private.

Another key aspect of this first chapter is the connection Loewen makes between Nazis ideas and origins of power and the similitudes we can find in our contemporary society. Just to cite a few: "The Nazis created 'the Jews' as part of their own auto-mythology and rewriting of history. We do the same with the vast hinterland of geopolitical otherness upon we, as citizens of the 'developed' world, imbibe and lean upon." (25); physical coercion is a chief tool of political management. "The Nazis, and all other criminal governments – and *all* nation states have at least a streak of criminality about them, however well-shaded from the public glare." (37); "We speak of becoming 'cultured' or that we must

defend our culture, another Nazi favorite." (50); "Hitler's fetish-like adoration of classical Mediterranean societies – an adoration which many in the philosophical elites of our own day still share." (55).

It is a well-accepted theory already that Nazism was driven by an aesthetic conception of both humanity and world. Thus Loewen discusses in the second chapter the idea of purpose in art, analyzing the myths, the mysticism and the romantic connections of fascism. In the realm of aesthetics fascism develops a rigid and conservative mode of interpretation that uses any means to force a given outcome (65). Beauty is something which must be sought in order to be restored to its place. Art is not as much about life as it is about the ideals that life can approach. German expressionism, the contemporary art of the Nazis period, was seen as a factor which undermined the public morality and subverted the aesthetic health of the people (*Volk*). This kind of view though subverts the nature of art itself which belongs to all human beings. For instance, to view Bruckner as superior to Tchaikovsky is a matter of taste, but to translate such an individual option into part of an ideology transforms art into a grotesque extension of power. Actually in the realm of health and hygiene, (another well studied fascist arena, treated in the third chapter by Loewen), the curative recovery was very much aesthetic in orientation (68).

Anyway, since the Nazis were adepts of rewriting history, everything in history became a myth. Thus, everything could be pointed at as purpose towards their political solutions and further to the absolute value of Aryan supremacy. Killing Jews was more of a ritual that would unite the Aryans, the only solution for such a union to be achieved. The Holocaust, in Nazis view had to do with "a ritual that sought the mystical union between human beings and their new myth, the narrative fetish that explained the meaning of what they were doing." (78). This is a form of absolute power and modern society is no stranger to it. The complete annihilation is also within its power but in a faster way, namely through the rapid expiration of civilization in the holocaust of nuclear weapons. Somehow ironically, to possess such power and manage it politically is the ultimate romance; as far as for the true romanticist there is no sharp difference

between myth and reality; "just as little as there was any separation between poetry and truth" (79), as Ernst Cassirer mentions, one of the philosophers most appealed to throughout the pages of this book.

The Nazis envisioned the individual Aryan as a cell in the 'body of the Volk'. The Aryan had to be healthy, clean, fit, well trained and institutionally educated (issues that are treated in the third and fourth chapters). The single individual, his body became a metaphor for society as a whole, the embodiment of an ideal. "The ideal of health was a single-minded and purposive as that of art, and indeed, the art of life was health, while the arts of living became hygienic." (97).

Therefore, the idea of health and hygiene had a lot to do with Nazis race and human evolution theories. Death was seen as a cure, a therapy for a world sickened by the acts and presence of 'life unworthy of life' (97). Gas chambers exemplify in the most simply and direct way the Nazis politics of health, hygiene and eugenics of 'the body of the Volk'. In our contemporary world we don't necessary 'need' to murder our fellow humans in order to eliminate the weak ones. As Loewen notes, we declare the ones with disabilities 'unfit' to gain important positions in society (100). We see them as being somehow inferior to the norm.

In a more abstract way, Loewen depicts this as a matter of relationship between ourselves/ myself and the others/the other. The first meaning of *the other* "is that there is not another like myself, but another who is somehow different from me. He is the embodiment of *otherness*, and is not a mere other." (103). In an extreme way this might also mean that in order to make the world a better place for ourselves the other simply needs to vanish (103). Loewen also writes that we have gone well beyond the Nazis in our acceptance that there is something wrong, as it stands, with both ourselves and, especially, others. In our modern age thanks to the scientific credence death starts to make sense in a more profound way, especially for those about to die. Whereas the Nazis constructed their discourse around the myth that certain human races were inferior by nature and there were some specific reasons for their inferior status. The Jews

were the source of both biological and cultural plagues, therefore the need to be exterminated.

Loewen believes that we are further removed from our sphere of consciousness than they were in Germany. He points out at the extermination centers of modern neo-colonialism. But we have the 'power' to ignore this phenomenon because we believe that the effects are eventually someone else's responsibility. Loewen concludes here that we all live a delusion: the delusion that we are improving ourselves and contrary to much historical evidence, improving the rest of the world as well (116).

In the next chapters, the author builds further the discussion about the way we conceive the image of the other. 'The other' is a key concept in Loewen's analysis of the ideological new trends of modern state which are linked to the various contemporary and historical forms of fascism, particularly Nazism. Not so much different from the Nazi period, we live in a world which is fascinated with technology, power, speed and authority itself. Science and its rationality (an authority made manifest in every aspect of modern education as well) make the claim of a truth beyond that of any culture. The more philosophical idea beyond this claim is that the human being had always striven to overcome what already exists, to get beyond the life that is shown to be the one into which we have been thrown (156). This conception that one can overcome his cultural background (its norms and forms) so that he creates life anew can be hardly named a fascist invention (156). Still, it is a "vision of a culture that wishes to imagine itself as a super-culture." (157). That being said, the idea of progress and leaving the inferior behind (the very foundational concepts of overcoming) is just around the corner.

As Loewen emphasizes, the mission of life itself (in the above mentioned meaning) becomes "the vantage point of being able to take advantage of 'all others', above them and beyond them." (6). It is quite clear that this is an ethical problem. Loewen identifies the lack of general concern and compassion amongst the mases, amongst the others as the most challenging ethical problem of our times (183). The current victims of we the other Nazis don't lose their lives in the concentration camps anymore but try to subsist on the streets, tenements, subways

and killing fields of other worlds. We stigmatize them, creating scapegoats for our bad conscience. In doing so an interesting phenomenon occurs: "It allows us to deny that there is any real injustice because the group or person in question is unjust themselves and therefore 'deserving' of their newly decided fate." (199). It is that kind of fault that for instance children sense when they are punished (the child believes that for sure he did something wrong).

Loewen depicts the modern nation state as the epicenter of all the forces analyzed in his book so far. "It is not so much a function of fascism in general, nor an exemplification of Nazism in particular that animates this social institution. Rather, the specific sensibilities associated with the pursuit of power for its own sake. Fascism finds a home in any circumstance that lends itself to certainty, or contexts which must somehow be controlled or even guided."(6). However the modern state proclaims the same ideas of power, control and authority. Moreover it develops an hipocrisy as the ongoing myth of the state announces that it is the nation/the humane that must carry out the mandate of order and control, security." (6). In Loewens view the nation, we the people, should keep the state off balance. Any challenge that is issued in out times to central authority must be accompanied by a clear alternative to the ruling relations (232). Some competing entities might be the transnational corporations, non-governmental organizations, and other voluntaristic groups.

Any central authority tends to invent a new morality for their deeds. The Nazis are the best example here. Those who rule the state assert their moral will so that all other morals vanish. There is no morality *per se* that guides the world of action as recorded by history (240). Norms, laws, folkways and mores are all acknowledged to be social constructions. What should people do is trying to defend and adjudicate morality by valuing and revaluing systems of values. It is an essential task which should not be let solely in the hand of the state or any other organization of power (240).

So, is it us who are still Nazis or is it the Nazis who presented only an image of how we truly are? In the epilogue of his book, Loewen inverts the question he had chosen as the title for his study implying a broader sense of Nazism which

occurs in both political and everyday life. In a most intriguing fragment of his book Loewen writes: "Perhaps it is not so much the case of us mimicking various rhetorics, technologies and aesthetically inclined politics that the Nazis themselves invented or hyperbolized, but that the Nazis were simply the logical outcome of what the rest of us are either latently or in some half-formed manner." (7).

All in all, the relationship with the other is a matter of humanism. And as Loewen notes, "humanism or its opposite alone did not give rise to genocide, but the idea that what is human must be defined in some manner is partly responsible. If we were really willing to live and let live, one might not even deign to decide that everyone human being needs be human in the way we imagine." (242). If we do that, if we see all strangers as threats, advancing all forms of distrust upon the others, we risk to do exactly what the Nazis did, namely "to define humanity in such a narrow way that it becomes once again plausible to systematically kill the others who do not fit within the new category." (242). If the Nazis methods and views are somehow part of ourselves, maybe it is time to reflect differently on what is yet to come in our future society and politics. As Loewen suggests the most important thing we can do is to mature ourselves from the state of dependency and try to reassess our 'Nazi behavior' so that we avoid the coming of another world disaster.

NOTES

[1] G. V. Loewen is a prolific Canadian social philosopher, currently Chair of the Department of Sociology in St. Thomas More College, University of Saskatchewan. His works include: *The reason of Unreason* (2013), *Hermeneutic Pedagogy: teaching and learning as dialogue and interpretation* (2012) and *Our Memory of Things: a phenomemnonics of the object* (2012).

Address:
Ionuț Alexandru BÂRLIBA
Romanian Academy, Iași
"Gh. Zane" Institute of Economic and Social Research
Str. T. Codrescu, 2, 700481, Iași, Romania
E-mail: ionutbarliba@gmail.com

Journal Details

Frequency
2 issues per year, published
June 15 (deadline for submissions: February 15) and
December 15 (deadline for submissions: August 15)

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial policy
We publish original articles in the areas of hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy, regardless of philosophical affiliation. Articles in the history of philosophy, philosophy of religion, aesthetics, moral, and legal philosophy are also welcome.
We only publish articles that have not been previously published. Republication of an already published article is possible only in exceptional cases. Manuscripts should not be currently under consideration with another journal.
The opinions expressed in published articles are the sole responsibility of the authors and do not reflect the opinion of the editors, or members of the editorial board.

Journal sections
Each issue contains research articles on a specific philosophical topic, a *Varia* section with articles not related to that topic, and a *Book Reviews* section. Philosophical debates are also welcome.

Languages
We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Peer Review Policy
Papers are refereed by two anonymous reviewers. The refereeing period is 3 months. Authors will be notified by email if their text is accepted for publication, recommended for revision, or rejected. All submissions should be prepared for blind reviewing: authors should remove all information that could reveal their identity and provide their name and contact information on a separate page.

Rights
All rights remain with the authors. Authors retain the right to republish their articles in original or changed format with a note indicating that they were first published in our journal.

Open Access Policy
Meta adheres to the Open Access policy. All texts are available free of charge on the website www.metajournal.org

Submission Guidelines

Text Formatting
Texts should be submitted in .doc or .rtf format, and edited using the Times New Roman font, 12 point font size (10 point font size for endnotes).

Title Page
Texts should be prepared for blind reviewing. Authors should write their name, position, affiliation, and contact information (including e-mail address) on a separate page.

Abstract
All submissions must be accompanied by an abstract (max. 200 words) in English, together with the English version of the title.

Key Words
5-10 key words should be provided in English, after the abstract. This applies to book reviews and debates as well.

Length of texts
The length of texts submitted for publication should be 3,000-7,500 words for articles and 1,000-2,000 words for book reviews.

Languages
We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Informations about Authors
Authors should also submit a short description of their research interests and recent publications. This description should not exceed 5 lines and should be sent separately.

Citations and List of References
References should follow the author-date system of the Chicago Manual of Style, the 16th edition (see the Quick Guide).
Sources are cited in the text, in parenthesis, as follows: author's last name, date of publication, page number. Citations in the text must agree exactly with the list of references. All sources that appear in the one place must appear in the other. Multiple sources by the same author(s) should be listed chronologically, from the earliest to the most recent. The reference list should only include works that are cited in the text.

Sample reference for single author books:
Citation in the text: (Dahrendorf 1997, 45).
Entry in the reference list: Dahrendorf, Ralph. 1996. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York: St. Martin's Press.

Sample reference for journal articles:
Citation in the text: (Bernstein 1982, 825)
Entry in the reference list: Bernstein, Richard J. 1982. From Hermeneutics to Praxis. *Review of Metaphysics* 35 (4): 823-845.

For all other references, please consult the Chicago-Style Citation Guide:
http://www.chicagomanualofstyle.org/contents.html

Endnotes
Notes should be numbered consecutively and placed at the end of the text (endnotes), not as footnotes. They should only be used to provide further information about a particular idea. Endnotes cannot be substituted for the Reference List.

Acknowledgments
Acknowledgments of grants, funds, etc. should be placed before the reference list. The names of funding organizations should be written in full.

Submission
Papers should be submitted as e-mail attachments to the editors at:
editors[at]metajournal.org
Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Contact (Postal address for submission)
Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy
Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences
"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11
700506, Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154
Email: editors[at]metajournal.org
Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Call for papers

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.